بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

المقصد الثانی فی الظن اذ قد ذکرنا سابقا ان المکلف
اذا التفت الی الحکم الشرعی فلا یخلو اما ان یقطع
به او یظن به او یشک فیه وذکرنا ایضا ان الکلام
فیه یستدعی رسم مقاصد ثلثة الاول فی القطع وقد
مضی الکلام فیه اما المقصد الثانی فهو فی الظن
فالکلام فیه یقع تارة فی امکانه عقلا وامتناعه واخری
فهنا مقامان المقام الاول فی امکانه وامتناعه بمعنی
هل یمکن ان یتعبدنا الشارع ویامرنا بالعمل بغیر العلم
فی مقام الطریقیة الی الواقع من الامارات الظنیة
والاصول العملیة ام لا فالمعروف بین الفریقین من
الخاصة والعامة امکانه بل حکی المحقق البهائی الاتفاق
علیه ولکن المحکی عن ابن قبة امتناعه والجبائیان ابو علی
وابو هاشم امتناعه والمجنون فی کلامهم وان کان عاما
وهو مخصوص بخبر الواحد ولکن الدلیل الذی اقیم علیه
عام

المقصد الثانی فی وقوعه عقلا وشرعا

ظاهر الدلیل

فی القطع وحجیة ... الظن ...

عام فان من جملة ادلتهم ان العمل به موجب لتحریم الحلال
وتحلیل الحرام اذ لا یؤمن ان یکون ما اخبر بحلیته حراما وبالعکس
وهذا الوجه جار فی مطلق الظن بل فی مطلق الامارة الغیر
العلمیة وان لم یفد الظن والمراد بالامتناع عند القائل
به یحتمل ان یکون امتناعا ذاتیا ویحتمل ان یکون امتناعا
عرضیا اما الاول فمن جهة ان تحریم الحلال مستلزم لاجتماع
الحسن والقبح واجتماع المصلحة والمفسدة بل واجتماع
الارادة والکراهة فی شیء واحد اما الثانی فهو من جهة
کونه مستلزما لنقض غرض الشارع فان غرضه عدم
ایجاد الحرام وایجاد الحلال فی الخارج ویقابله الامکان
والمراد من الامکان العرضی عدم وضوح ما یوجب الامتناع
وبقائه علی حاله وقد یفسر بما یقال ان المراد من الامکان هو
الامکان الوقوعی والاستعدادی والتهیئی بان یکون له
استعداد للامکان کما یقال ان للنطفة استعداد الوقوع
انسانا ولکنه ضعیف لان الامکان بهذا المعنی کما صرح
به اهل الفن انما هو فی المادیات والاجسام وکیف کان

فاستدل المشهور بوجوه احدها الاصل اعنی اصالة
الامکان وقد استدل بها غیر واحد فی مواضع متعددة
کما فی بحث الاشتراک واجتماع الامر والنهی وفیما نحن
فیه ولکن هذا الاصل لا اصل له ولا مدرک له لان ما هو
یصلح ان یکون مدرکا له امور لا شیء منها الاول
الغلبة لان الغالب فی الاشیاء هو الممکن فاذا شک
فی امکان الشیء وامتناعه یلحق الظن بالاعم الاغلب
وفیه انه لا یخلو اما ان یکون المراد هو الغلبة الصنف
واما ان یکون المراد هو غلبة الشخص فان کان المراد
هو الاول فهو غلط لان المفهوم ثلثة اما ممکن واما ممتنع
واما واجب فصنف کل واحد من الممکن والممتنع
وان کان المراد غلبة الشخص فالامکان المذکور فی کلامهم
مجمل المراد فانه لا یخلو اما ان یکون المراد منه هو الامکان
الواقعی بمعنی انه من مستقلات حکم العقل مثل حسن
الاحسان وقبح الظلم والعدوان واما ان یکون المراد منه
هو الامکان الظاهری بمعنی ان العقل یحکم بالامکان ما لم یقم
دلیل علی الامتناع اما الاول فهو ممنوع لانه موقوف علی
اطلاع

بحث فی مسئلة

حکم بالامکان فی الواقع

یکن

اطلاع العقل وادراکه ان وجوده لیس ضروریا حتی لا یصیر واجب
الوجود وان عدمه لیس ضروریا حتی لا یصیر ممتنع الوجود لانه لا یحکم
بشیء الا بعد احاطته بجمیع جهات محسناته ومقبحاته وفیما نحن
فیه غیر معلوم بل معلوم العدم واما الثانی اعنی الامکان الظاهری
فهو ایضا ممنوع اذ لا دلیل علیه الا امور ذکرها بعض الاصولیین
وهی باسرها ضعیفة منها الغلبة بتقریب ان یقال ان الممتنعات
محصورة معدودة مثل شریک الباری واجتماع الضدین و
اجتماع النقیضین وامثال ذلک بخلاف الممکنات فانها
لا تعد ولا تحصی فاذا شک فی امکان الشیء وامتناعه فالظن
یلحقه بالاعم الاغلب والمفروض ان الاغلب فیما نحن فیه هو الممکنات
وفیه انا نمنع موضوع الغلبة بل الاغلب هو الممتنع لان کل
شیء یحتاج فی وجوده الی علة تامة مرکبة من وجود
المقتضی وفقد المانع وبانتفاء کل جزء من اجزائه او شرط
من شرائطه یصیر ممتنعا فیکون الممتنع اکثر من الممکن باضعاف
مضاعفة مضافا الی الممتنعات بالذات ومنها الاستصحاب
بتقریب ان یقال ان الممکن هو المتساوی الطرفین والواجب
الوجود یحتاج الی جانب الوجود والممتنع الوجود یحتاج

الی ترجیح

وعلمنا انتفائها

فانه لیس من مستقلات حکم العقل

التي حجيتها بنأ العدم وكلا الامران محاذتان فحسبوا بالعدم الازلي فاذا شك منها فالاصل عدمه وفيه اولا ان المستصحب اما ان يكون هذا العدم الشخصي واما ان يكون العدم الكلي الازلي اما الاول فليس له حالة سابقة واما الثاني فهو الاصل المثبت لكون انطباقه على هذا العدم الشخصي من باب انطباق الكلي على الفرد وهو اصل مثبت لا يكون حجة عندنا وثانيا انه لم اذا كان الممكن هو القدر المشترك بين الواجب الوجود والممتنع الوجود ولكنه ليس كذلك بل هو قسيم لهما لا انهما قسمان له ومنها بناء العقلاء فان بنائهم على انه اذا شكوا في

~~وجوده وعدمه يحكمون بعدمه كان بنائهم على انه اذا شكوا في~~

امكان الشيء وامتناعه يحكمون بامكانه كان بنائهم اذا شكوا في وجود الشيء وعدمه يحكمون بعدمه وفيه ان ما ذكر ممنوع فحكم من المقيس والمقيس عليه لما ذكرنا في محله من ان كل اصل يرجع الى احد الاصول العملية المعروفة المشهورة البرائة والاحتياط والاستصحاب والتخيير فيكون حجة والا فلا دليل على اعتباره ومنها ما حكي عن الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك وشككت في امكانه وامتناعه فذره في بقعة الامكان ما لم يذده قائم البرهان وفيه اولا انه يجده ليس بحجة اذ ليس هو بنبي ولا وصي وثانيا انه مجمل المراد فان المراد

المراد منه اما ان يكون هو الامكان الواقعي بمعنى انه يحكم بالامكان في الواقع واما ان يكون هو الامكان الظاهري بالمعنى المذكور واما ان يكون هو الامكان الاحتمالي بمعنى ان العقل لا يحكم بالامتناع اما الاولان ففيه جوابها واما الاخير فهو مسلم ولكنه لا يجدي فانه وان كان نافعا في رد المدعي للامتناع ولكنه لا يثبت المدعي فانه غير الامكان الاحتمالي وثانيها انا نقطع بانه لا يلزم من التعبد بالعمل بالخبر الواحد محال وقد تنظر فيه الشيخ العلامة الانصاري حيث قال اذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقول بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه ثم قال فالاولى ان يقرر هكذا انا لا نجد في عقولنا بعد التامل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان ولكن ما ذكره ايضا لا يخلو من نظر لانه عين الامكان الاحتمالي وهو غير المدعى وثالثها الوقوع التعبد بالظن في الشرعيات والوقوع فرع على الامكان لانه اخص من الامكان وثبوت الاخص اقوى شاهد على ثبوت الاعم وهذا الاول نظير ما استدل به بعض المجوزين لاجتماع الامر والنهي من انه لو لم يجز لما وقع وقد وقع وقد وقع التعبد بالظن في الشرع في موارد كثيرة منها الموضوعات الصرفة وهي عبارة عن المصاديق الخارجية وقد وقع التعبد بالظن فيها مطلقا كالبينة والسوق واليد والاستصحاب وغير ذلك مما اعتبره الشارع في الموضوعات

الصرفة والمناقشة فيه بان النزاع بين المشهور وابن قبة في الاحكام الكلية والموضوعات الصرفة خارجة عن محل النزاع يمكن دفعها بان المناط فيها واحد وهو كونه موجبا لتحريم الحلال وتحليل الحرام ومنها الموضوعات المستنبطة وهي عبارة عن الموضوعات الكلية وقد وقع التعبد بالظن فيها وهو العمل بالاصول اللفظية سواء كانت من الاصول الاوضاعية التي تكون متكفلة للوضع مثل اصل عدم الاشتراك واصل عدم النقل او كانت من الاصول المرادية التي تكون متكفلة لمراد المتكلم وهي ثلثة اصالة العموم واصالة الاطلاق واصالة الحقيقة ومرجع الثلثة الى اصل عدم القرينة والموضوعات المستنبطة انما هي طرق لمعرفة الاحكام الكلية فاعتبار الظن في الموضوعات المستنبطة يكون في الحقيقة في الاحكام الكلية ومنها نفس الاحكام فانه وقع التعبد بالظن فيها كما لتقليد بالنسبة الى المقلد والا فانه يعمل بظن المجتهد والاحتياط الى المجتهد فانه يعمل بظنه ولكن ابن قبة كان ابن قبة ممن يدعي انفتاح باب العلم فانه اسبق من السيد واتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم او انه من المحدثين الذين يعملون بمتون الاخبار فليس عنده قطعية او اخذها حتى

لقطع حتى ينقض به هذا وقد ذكر بعضهم لموارد النقض صورة القطع بالشيء من جهة كونه جهلا مركبا نظرا منه الى ان الشارع تعبدنا بالعمل بالقطع مع انه غير العلم فانه هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ولكنه لا يخلو عن مناقشة بل منع اذ لا دخل للشارع للعمل بالقطع لا نفيا ولا اثباتا بل الحاكم به هو العقل واستدل القائل بالامتناع او استدل له بوجوه احدها انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن النبي لجاز التعبد في الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل اجماعا وثانيها انه لو جاز التعبد به في الاخبار عن النبي لجاز التعبد به في الاخبار عن كل شيء قرآنا والتالي باطل اجماعا لاشتراط التواتر في القرآن ولذا لا ينسخ بخبر الواحد وثالثها انه لو جاز التعبد به بالظن في فروع الدين لجاز في اصول الدين والتالي باطل اجماعا ورابعها انه لو جاز الاخبار عن النبي لجاز التعبد بالخبرين المتعارضين والتالي باطل لعدم امكانه وخامسها ~~انه لو جاز التعبد~~ ان العمل بخبر الواحد لكان موجبا لتحليل الحرام وتحريم

الحلال وتحليل الحرام اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراما وبالعكس
وسادسها انه لو جاز التعبد بخبر الواحد لزم انقلاب المصلحة
وبالعكس ولكن هذه الوجوه باسرها ضعيفة اما الاول ففيه
اولا ان الاجماع انما قام على عدم الوقوع لا عدم الامكان ومحل
النزاع هو الثاني دون الاول وعدم الوقوع اخص من عدم الامكان
وهو الاجماع على عدم الاخص لا يثبت منه عدم الاعم
ضرورة صدق لا انسان الذي هو اخص وعدم صدق لا حيوان
الذي هو اعم لجواز ان يكون فرسا وثانيا بعد الاغماض عنه
ان الفارق بينهما هو الاجماع والا فامكن بالذات وثالثا انا
نمنع الملازمة المدعاة لوجهين احدهما ان التعبد بخبر الواحد
في الاخبار عن الله له لوازم كثيرة كلها باطلة فانه اولا
مستلزم للرياسة العامة على الخلق والتسلط على انفسهم
واموالهم واعراضهم وادبارهم بخلاف التعبد به في الاخبار عن
النبي صلى الله عليه وآله لعدم كونه مستلزما لها وثانيا انه يوجب الهرج و
المرج لجواز ادعاء كل احد ذلك وثالثا انه خلاف اللطف
الواجب لان الغرض من بعث الانبياء عليهم السلام ونصب
الاوصياء عليهم السلام وانزال الكتب تبليغ الاحكام الى العباد
وايصالهم

الناس

لا امكانه

وايصالهم الى المصالح الكامنة الكاملة والدرجات الرفيعة وجواز
التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن الله مستلزم لتفويت الغرض
بخلاف التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن النبي اذ ليس له اللوازم
المذكورة وثانيهما انه لو اعتبر في تبليغ الاحكام الى العباد تبليغ
النبي صلى الله عليه وآله الى كل واحد واحد منهم لزم العسر والحرج لعدم امكانه
عادة لانه لا يمكن اجتماع جميعهم عنده صلى الله عليه وآله بخلاف ما لو اعتبر في
الاخبار عن الله ظهور المعجزة فانه لا يستلزم ذلك واما الثاني
اعني لو جاز التعبد به في الاخبار عن النبي لجاز التعبد به في
الاخبار عن القران ففيه اولا ان الفارق بينهما هو الاجماع
المدعى وثانيا ان جواز التعبد بخبر الواحد في الاخبار عن القران
مستلزم لتحريف القران والزيادة فيه والنقصان ولا قائل به واجماع
انه لم يثبت كونه معجزة وثالثا ان القران احد الثقلين
بل هو الثقل الاكبر الباقي الى يوم القيمة والعترة وهم الائمة
الثقل الاصغر فالائمة الذين هم الثقل الاصغر لا
يثبت بخبر الواحد فاذا لم يثبت الثقل الاصغر به
فعدم ثبوت الثقل الاكبر به اعني القران يكون بطريق اولى

فصاحته وبلاغته

واما الثالث لو جاز التعبد بخبر الواحد لجاز في اصول الدين والتالي
باطل اجماعا ففيه اولا ان القول بجوازه في اصول الدين موجود
وهو محكي من جماعة منهم الاخباريين وثانيا ان الفارق بينهما هو
الاجماع ولو كان مراد القائل بالامتناع هو الامتناع الذاتي
فلا يكون دليلا له لانه الامتناع العرضي وثالثا انا نمنع الملازمة
المدعاة لوجهين احدهما ان مسائل اصول الدين معدودة محصورة
وباب العلم فيها مفتوح ولذا لم يكن المخطي فيه معذورا الا شبابه في
المقدمات بخلاف فروع الدين فان مسائلها لا تكاد تتناهى و
لا تحصى وباب العلم فيها منسد ولذا يكون المخطي معذورا بل ماجورا لقوله عليه السلام
للمصيب اجران وللمخطي اجر واحد وثانيهما ان المطلوب في
اصول الدين هو الاعتقاد فلا بد من اعتبار العلم فيه لحصول الاعتقاد
والمطلوب في فروع الدين هو العمل باي طريق كان ولذا يكون
اعتبار العلم في اصول الدين من باب الموضوعية بان يكون فيه المصلحة
وفي فروع الدين من باب الطريقية والعلم في اجماليات
اصول الدين اعني المعارف الخمسة واجب مطلق بان لا يكون
تحصيله منوطا بشيء وفي تفاصيلها مثل كيفية المعاد والميزان وغيرهما
واما الرابع اعني لو جاز التعبد به لجاز التعبد بالخبرين المتعارضين ففيه
اولا ان وجوب العمل بكل منها مانع عن العمل بالاخر فهي المتعارضين يكون المانع
موجودا

الاعتقاد

موجودا والا فيجوز التعبد به ذاتا ولو كان مراد الخصم هو الامتناع الذاتي
فلا يكون دليلا له لامتناعه بالعرض وثانيا انه يجوز التعبد به في الجملة
لوجوب العمل بواحد منها اما معينا لو كان الرجحان لاحدهما
واما مخيرا مع فقده والايجاب الجزئي يكفي في نفي السلب الكلي واما الخامس
اعني العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال ففيه اولا بالنقض
بالنقض من الموضوعات الصرفة والموضوعات المستنبطة ونفس الاحكام
وقد وقع التعبد بالظن فيها فما جوابك هناك فهو جوابنا هنا وثانيا
بالحل بان يقال ان المراد بالتحريم والتحليل اما ان يكون ظرف
كليهما هو الواقع واما ان يكون هو الظاهر او الملفق منهما مثلا
ان العادل يخبر بحلية شيء اما ان يصير الحرام الواقعي حلالا واقعا
واما ان يصير الحرام الظاهري حلالا ظاهريا واما ان
يصير الحرام الظاهري حلالا واقعا واما ان يصير الحرام
الواقعي حلالا ظاهريا ومثله اذا اخبر بحرمة شيء
من الاحتمالات الاربعة وعلى التقادير الثلثة الاول نمنع
الملازمة وعلى التقدير الاخير نمنع بطلان اللازم اعني امتناع
كون الحرام الواقعي حلالا ظاهريا اذ لا استبعاد ان يكون الشيء
في الواقع حراما وفي الظاهر حلالا مثل ان يقال ان شرب
مرحلة

اولا بالنقض

التمکن من حیث هو دکونه حکم فی الواقع هو الحرمة ومن حیث
انه مجهول الحکم له حکمه الاباحة واما ما فرضه سمعک من ان الشیئ
الواحد الشخصی لا یکون حراما وحلالا الا هو حینا ویکون ممتنعا للتناقض
فهو فیما اذا اتحد فیما فی جمیع الجهات حتی من حیث الزمان ومن
حیث القوة والفعل واما اذا تعدد الزمان او اختلف
من حیث القوة والفعل فلا امتناع مثل ان یقال زید
کاتب وزید لیس بکاتب ولا تناقض فیه لان المراد فی الاول
هو الکتابة بالقوة وفی الثانی هو الکتابة بالفعل واما
السادس فیرجعه الی الخامس فقد ظهر مما ذکرنا فساد قول بامتناع
التعبد بالظن هذا ولکن یمکن ان ینتصر هذا القول بان
یقال ان مراده من الامتناع اما انه فی حال انسداد باب
العلم واما ان یکون فی حال انفتاح باب العلم والظاهر ان مراده
لیس حال الانسداد لوجهین احدهما ان المکلف مع فرض عدم
التمکن من العلم بالواقع اما ان یکون له حکم فی المسئلة التی
انسد فیها باب العلم بالواقع واما ان لا یکون له فیها حکم وعلی
الاول فلا یخلو اما ان یکون مکلفا بالظن واما ان یکون مکلفا بالوهم
والشک واما الثانی فهو ترجیح المرجوح علی الراجح وهو

قبیح

یکون بالنسبة

النسبة الی

قبیح عقلا فلا مناص له من العمل بالظن والرجوع الی ما لا یفید
العلم من الاصول والامارات الظنیة التی من جملتها الخبر الواحد
وعلی الثانی فلا یقول به احد فانه مستلزم لترخیص فعل الحرام
الواقعی وترک الواجب الواقعی وقد ذکر المستدل منهما فان قال قیل
انه یقول مع فرض عدم التمکن من العلم بالواقع لا وجوب ولا حرام
لان الواجب ما علم بطلب فعله والحرام ما علم بطلب ترکه قلنا فیلزم
من التعبد بالخبر الواحد تحلیل حرام ولا تحریم حلال وثانیهما ان
ابن قبة اسبق من السید وابن ادریس الذین اشترطوا انفتاح باب
العلم من زمن الصادقین الی الغیبة الصغری بل یقولون بان انفتاح
باب العلم فی تلک الازمنة اشد من انفتاح باب العلم فی زمن النبی
الی زمان الصادقین لکون النبی مشغولا بالجهاد فی
اکثر الاوقات وکذا الائمة ~~واما~~ ووجود التقیة فی
زمن المجتبی والسید الشهداء صلوات الله وسلامه علیهم وقد
حکی عن السید الکاظمی انه قال انسد باب العلم من زمن العلامة
لتقطیعه الاخبار وتقسیمها الی اربعة اقسام الصحیح
الحسن والموثق والضعیف فظهر مما ذکرنا ان مراد القائل
بالامتناع فی حال انفتاح باب العلم فنقول ان اعتبار الخبر
اما ان یکون من باب الطریقیة بان یجب العمل به لمجرد کونه طریقا

زمان

الی الواقع وکاشفا عنه ظنا بحیث لم یلاحظ فیه المصلحة
سوی الکشف عن الواقع واما ان یکون من باب الموضوعیة بان
یکون فی العمل به مصلحة مساویة لمصلحة الواقع او راجحة
علیها اما علی الاول فلا یجوز التعبد بالظن والامر بالعمل به مع التمکن
من العلم بالواقع لانه موجب لتفویت المصلحة علی المکلف اذ
المفروض امکان الطریق العلمی الذی لم یتخلف عن الواقع والمفروض
ان الخبر مما لا یفید العلم من الامارات الظنیة قد یتخلف عن الواقع و
تفویت الواقع ولو فی النادر من دون تدارکه شیئ قبیح عقلا
لا یصدر عن الحکیم واما علی الثانی فهو الامر بالعمل بالظن
مع التمکن من العلم موجب للتصویب الباطل وان لم یکن من قبیل
التصویب المعروف لانه لم ینحصر فیه اذ المفروض علی هذا ان فی
الفعل الذی قامت اخبار العادل بوجوبه کصلوة الجمعة وکان
فی الواقع حراما مصلحة راجحة علی المفسدة الواقعیة بحیث
تضمحل تلک المفسدة بسبب اخبار العادل بوجوبه
فالموجود بالفعل فی ذلک الفعل الذی اخبر العادل بوجوبه لیس
الا المحبوبیة والوجوب ولا یصح الحرام علی ما فیه المفسدة المضمحلة
بالمصلحة الراجحة علیه ولو سلمنا صحته ولکنه لا یوجب ثبوت حکم شرعی
منفی للحکم المسبب عن المصلحة الراجحة هذه غایة ما یمکن ان

لقال

والایصال الیه

والامر بالظن مع التمکن من الاول موجب لتفویت الواقع

بالمعنی

عند ان یجب

یقال انتصارا للقائل بالامتناع ولکنه مع ذلک کله لا یخلو عن نظر
بل منع لان هذا التصویب اولا لیس تصویبا باطلا وثانیا علی فرض تسلیم
کونه تصویبا مجمعا علی بطلانه انه یثبت عدم وقوعه شرعا وکلامنا
فی امکانه وامتناعه عقلا وعدم وقوعه شرعا لا یدل علی امکانه عقلا و
لما انجر الکلام الی هنا فلا باس بان نشیر الی اقسام التعبد بالامارات
الغیر العلمیة فنقول بعون الله وتوفیقه ان التعبد بها یتصور علی وجهین
احدهما ان یکون التعبد بها والامر بالعمل بها لمجرد کشفها عن الواقع
بحیث لم یلاحظ فی التعبد بها الا الایصال الی الواقع فلا مصلحة
فی سلوک هذا الطریق وراء مصلحة الواقع کالاوامر المولی عبیده عند
تحیره فی طریق بغداد مثلا بسؤال الاعراب عن طرق بغداد
لا لکون قول الاعراب موصلا الی الواقع دائما او غالبا والامر
بالعمل فی هذا القسم لیس الا للارشاد ولیس المراد من الارشاد ان
الامر المستعمل فی الارشاد کما قال به صاحب الفصول علی ما حکی
بل بمعنی انه مستعمل فی الطلب الحتم ولکن الداعی الیه هو الارشاد
وثانیهما ان یکون التعبد بالامارة من جهة وجود المصلحة فی
العمل بها وان خالفت الواقع والغرض ادراک مصلحة سلوک هذه
الطریق التی تکون جابرة لمصلحة الواقع او ارجح منها اما القسم
الاول فهو علی اقسام احدها ان یکون الشارع العالم بالغیب والحیط

فی ذلک

والعوائق

اعني ما لو كان التعبد بها لمجرد كشفها عن الواقع ظنا فلا يخلو اما
ان يكون بالنسبة الى حال انفتاح باب العلم واما ان يكون بالنسبة
الى حال انسداده اما على الاول فلا يخلو اما ان يكون الشارع
العالم بالعواقب والمحيط بكنه الاشياء عالما بدوام مطابقة الامارة
للواقع وبدوام مطابقة قطع المكلف للواقع ايضا فلا يجب على
الشارع في هذه الصورة التعبد بالامارة اذ المفروض
انفتاح باب العلم على المكلف والمفروض ان قطعه مطابق
للواقع دائما ولكنه يحسن تسهيلا على المكلفين وثانيها ان يكون
الشارع عالما بان الامارة غالب المطابقة وبان قطع المكلف
دائم المطابقة فلا يجوز التعبد بها في هذه الصورة لكونه
موجبا لتفويت الواقع على المكلف ولو في بعض الاوقات
من دون تداركه بشيء وهو قبيح وثالثها ان يكون الشارع عالما
بكون الامارة غالب المطابقة ويكون قطع المكلف غالب
المطابقة وحكم هذا القسم حكم القسم الاول ورابعها ان
يكون الشارع عالما بدوام مطابقة الامارة للواقع ويكون
قطع المكلف غالب المطابقة فيجب في هذا القسم التعبد
بالامارة وخامسها ان يكون الشارع عالما بكون الامارة غالب
المخالفة

لصورة
المخالفة وقطع المكلف دائم المطابقة فلا يجوز التعبد بها في هذه الصورة
ايضا وخامسها ان يكون الشارع عالما بكون الامارة دائم
المطابقة وقطع المكلف دائم المخالفة فيجب التعبد بها في هذه
الصورة وسادسها وسابعها ان يكون الشارع عالما بكون
دائم المخالفة وقطع المكلف غالب المطابقة فلا يجب التعبد بها
في هذه الصورة ايضا هذا كله بالنسبة الى حال انفتاح
باب العلم واما حال انسداده فيجب التعبد بالظن فيه
اذ المفروض ان باب العلم منسد فالامر دائر بين العمل و
العدم والثاني ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح فيثبت
العمل بالظن ويحكم الشارع به اما اثباتا واما امضاء لحكم
العقل في دليل الانسداد بحجيته اما من باب الكشف بان يكشف
عن ان الشارع جعل الظن حجة فعلى هذا يثبت حجية
الظن في الجملة والتعميم يحتاج الى معمم واما من باب الحكومة بان
يكون مثبتا لحجية الظن ويحكم بها فعلى هذا تثبت حجية جميع
الظنون ولكن اخراج القياس وامثاله الى الدليل واما
القسم الثاني اعني ما لو كان في العمل بالامارة مصلحة فهو
على اقسام احدها ان يكون الحكم من اصله مطلقا فعليا

مجاج

او خاصا تابعا للامارة بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع
النظر عن وجود هذه الامارة وعدمها حكم فالاحكام الواقعية
تكون مختصة في الواقع بالعالمين بها والجاهل مع قطع النظر
عن قيام امارة عنده على حكم العالمين لا حكم وهذا مذهب العامة
وهم مختلفون فمنهم من يقول بحدوث الحكم بعد
الظن واحكام الله تابعة لآراء المجتهدين ومنهم من يقول
بالكشف بان يقول ان الله يعلم ان مظنون كل مجتهد ماذا يجعل
بعدد كل واحد حكما وهم مختلفون فمنهم من يقول بالاختيار بان
يقول ان ظن المجتهد يؤدي الى ما جعل الله اختيارا ومنهم
من يقول بالاضطرار بان يقول ان الله يجبر ظن المجتهد الى ما
جعله وهذا القسم بجميع شقوقه تصويب باطل عند المخطئة وقد
دل على بطلانه الاجماع والكتاب والسنة والعقل على تقدير
وهو على القول بحدوث الحكم بعد الظن فانه يستلزم للدور فان
الظن بالحكم يتوقف على وجود الحكم قبل الظن حتى يتعلق
الظن به والمفروض ان وجود الحكم يتوقف على الظن وليس هذا
الا الدور والدور باطل عقلا ويدل على بطلانه غير العقل من
الادلة الاربعة على تقدير آخر وهو على القول بالكشف وثانيها ان
يكون الحكم الفعلي تابعا للامارة بمعنى ان الله في كل واقعة حكما
يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الامارة على خلافه بحيث يكون
موقوفا على تحقق العلم وهو اتحاد العقاب والجاهل ولا معنى للعلم فيه غاية الامر
فيام

بمصيب

قيام الامارة المخالفة مانعا عن فعلية ذلك الحكم لكون مصلحة العمل
بالامارة غالبة على مصلحة الواقع فالحكم الواقعي في حق الظان
بخلاف الواقع شأني بمعنى ان المقتضي لذلك الحكم موجود
لولا الظن بخلافه وفي حق غير الظان بخلافه فعلي فكأنه
لم يثبت الحكم الواقعي في القسم الاول للظان بخلاف الواقع
فكل من هذا القسم وقد مر ايضا تصويب باطل كالاول
والفرق بينه وبين الوجه الاول بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم
الواقعي للظان بخلافه عدم حدوث حكم للعامل بالامارة لو صادف
مطابقته للواقع فيكون حكمه حكم العالم بالواقع وثالثها ان الحكم
الواقعي المشترك فيه العالم والجاهل موجود وتكون قيام الامارة
على وجوب شيء موضوعا لمؤديها وتكون المصلحة في فعل ذلك الشيء
التي تكون مساوية لمصلحة الواقع او ارجح منها بان تحدث فيه
مصلحة ولما قنع الشارع بمؤدى الامارة القائمة على وجوب شيء
ورضي به من العلم فكأنه جعل الواقع قسمين واقع
حقيقي وواقع جعلي شرعي في غرض الواقع وفي حالة الاستلال لو
قامت الامارة على وجوب صلوة الجمعة مثلا ان اخفى العادل
بوجوبها وكان الواجب في الواقع هو الظهر تحدث في

موجبة

ثم انه تم ... سنة ١٣٠٩ ...

فعل الجمعة مصلحة مساوية لمصلحة الظهر او ارجح منها يتدارك بها
وهذا ايضا تصويب ٢ ورابعها الصورة بحالها الا ان الامارة
المصلحة ليست فی الفعل الذی قامت الامارة علی وجوبه
بل المصلحة انما تكون فی تطبيق العمل للامارة وفی الالتزام
به علی انه الواقع ومعاملة الواقع معه والبناء علی انه هو
الواقع وترتيب الآثار المترتبة علی الواقع عليه ولابد ان
تكون تلك المصلحة مساوية لمصلحة الواقع او ارجح منها
حتی يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع اذ المفروض
ان الامر بالعمل بها مع التمكن من العلم والا كان تفويتا
لمصلحة الواقع وهو قبيح عن الحكيم وهذا التخطئة فی
الحكم الواقعی وتصويب فی الحكم الظاهری وهذا القول
الی المشهور ولازم هذا القول هو الاجزاء فقد تلخص
ذكرنا ان التعبد بالامارات الغير العلمية علی تقدير اعتبارها
من باب الموضوعية بان تكون مشتملة علی مصلحة مساوية لمصلحة
الواقع او ارجح اقوال اربعة والاولان منها للعامة
وهما مشتركان فی ان الحكم الواقعی للجاهل هو مظنونه
ومفترقان فی ان الظن فی الاول مقتض للحكم وفی الثانی
مانع عنه

مانع عنه واما الاخيران منها فهما للامامية وهما مشتركان فی ثبوت
حكم واقعی واحد عام شامل للعالم والجاهل ومفترقان فی
ان الاول منها تحدث بسبب الامارة فی فعل شیء قامت الامارة علی وجوبه
ولما رضی الشارع بطريق ظنی مع امكان سلوك طريق علمی لا يتخلف
عن الواقع ابدا فكانه جعل الواقع قسمين واقع حقيقی وواقع
جعلی وخير المكلف بينهما وكانه جعل الثانی بدلا عن الاول ولازم
التخيير سقوط المبدل عند اتيان البدل ولازم هذا القول هو الاجزاء
لو انكشف الخلاف وهذا التخطئة فی الحكم الواقعی وتصويب فی الحكم
الظاهری وهذا القول منسوب الی المشهور بل حكی عن السيد الكاظمی
انه ادعی الاتفاق عليه والاخير منها تحدث للامارة
فی تطبيق العمل علی الامارة والبناء علی انه هو الواقع ومعاملة
الواقع معه وبعبارة اخری ان المصلحة علی الاول فی المأتی به
وعلی الثانی فی الاتيان مثلا اذا اخبر العادل بوجوب صلوة الجمعة
وكان الواجب فی الواقع هو الظهر فالمصلحة علی الاول فی صلوة
الجمعة وعلی الثانی فی اتيان المكلف اياها ومعاملة الواقع معها
ولما رضی الشارع مع امكان سلوك طريق علمی الی الواقع

الاعادة ولا القضاء وعلی القول الثانی فلا يجزی والوجه فی ذلك
طريق
لا يتخلف عنه قط بطريق سلوك ظنی قد يتخلف عنه فلا بد
من ان يجعل فيه مصلحة حتی يتدارك بها مصلحة الواقع
لو خالفته لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعی علی المكلف
مع التمكن من اتيانه بتحصيل العلم به وحيث ان الالتزام بالمصلحة
فی سلوك الامارة وتطبيق العمل عليها لما كان من جهة
عدم لزوم خلاف اللطف علی الشارع الناشی من تفويت
الواجب الواقعی علی المكلف تتقدر بقدر ما تسبب الشارع للفوت
فان استمر ولم ينكشف الخلاف فيكون مشتملا عليها يتدارك
مصلحة الواقع وان لم يستمر وانكشف الخلاف فمثلا اذا اخبر العادل
بوجوب صلوة الجمعة ثم علم بوجوب صلوة الظهر فی اثناء الوقت
وجب العمل علی طبق عدم وجوبه فی نفس الامر من اول الامر
لان المفروض عدم حدوث الوجوب فی نفس الامر وانما عمل علی طبقه
مادامت امارة الوجوب قائمة فاذا فقدت بانكشاف
وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة وجب ح ترتيب ما هو كبری
لهذا المعلوم من وجوب الاتيان بالظهر ونقض آثار وجوب
صلوة الجمعة الا ما فات منها ومفسدة فانه منه الكلية بالحكم
الظاهری

الظاهری فالامر بالامارة القائمة علی حكم شرعی كالامر بالعمل علی
الامارة القائمة علی الموضوع الخارجی كحيوة زيد وموت عمرو
فكما ان الامر فی العمل بالموضوعات لا يوجب حدوث نفس الموضوع وانما يوجب
جعل احكامه فيترتب عليه احكامه مادامت الامارة قائمة عليه
فاذا فقدت الامارة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب
عليه فی المستقبل جميع احكام عدم ذلك الموضوع من اول الامر
مثلا اذا قامت البينة علی موت زيد ورتبت عليه احكامه كتزويج
زوجته وتقسيم ماله الی ورثته فاذا انكشف الخلاف وبان عدم
موته يرتب عليه احكام عدم الموت من اول الامر فكذلك الامر
بالعمل علی الامارة القائمة علی الحكم وكلا القولين مشتركان
فی التخطئة بالنسبة الی الحكم الواقعی والتصويب بالنسبة
الی الحكم الظاهری ولاجل ذلك قال الشيخ فی تمهيد
القواعد ومن فروع مسئلة كل من حكم بالتصويب الی الحكمة
يقول بالتصويب هنا ولكنه عندنا خلاف التحقيق لان
اعتبار الامارة ليس الا مجرد الطريقية وكونه
طريقا الی الواقع والالتزام بالمصلحة من جهة

عدم لزوم خلاف اللطف على الشارع وان انكشف الخلاف في
خارج الوقت قال الشيخ العلامة الانصاري في الرسائل
ان قلنا ان القضاء فرع صدق الفوت المتوقف على فوات
الواجب من حيث ان فيه مصلحة لم يجب فيما نحن فيه لان
الواجب وان ترك الا ان مصلحته متداركة فلا يصدق على
هذا الترك الفوت وان قلنا انه متفرع على مجرد ترك
الواجب وجب هنا لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها
عليه واقعا الا ان يقال ان غاية ما يلزم في المقام هي المصلحة
في معذورية الجاهل مع تمكنه من العلم ولو كانت لتسهيل الامر
على المكلفين انتهى كلامه ويمكن المناقشة فيه بان عدم
وجوب القضاء على التقدير الاول انما يتم على القول
بكون القضاء بفرض جديد وامر اخر غير الامر الاول
واما على القول بتبعية القضاء للاداء بمعنى انه
يكفي في ثبوت القضاء والقول بكون الامر متعددا مطلوبا
بان يدل الامر في الواجب الموقت على شيئين اصل
الطبيعة وكونها في الوقت فالواجب شيئان وكلاهما
مشتملان على المصلحة فمصلحة كونها في الوقت متداركة
ولكن

ولكن مصلحة اصل الطبيعة غير متداركة لعدم انقضاء
وقته لكونه ما دام العمر ثم ان ما ذكرنا من التفصيل بين
القضاء والاداء عادة بناء على كون الامارة من مجعولات
الشارع واما لو كانت من امضائياته فلا فرق بينهما
في عدم وجوبها فقد تلخص مما ذكرنا ان ما ذكره من استحالة
التعبد بخبر الواحد او بمطلق الامارة الغير العلمية على
اطلاقه [illegible] يقبح اذا ورد التعبد على بعض الوجوه التي ممنوع
تقدم تفصيلها ثم ان بعض العامة اوجب التعبد بخبر الواحد
او بمطلق الامارات الغير العلمية على الله تعالى عقلا فتح
منه في مقابل ابن قبة القائل بالامتناع مستدلا بوجهين
احدهما قاعدة نفي الضرر وتقريب الاستدلال بها ان ترك العمل
بالظن مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب وثانيها
لزوم تعطيل جل الاحكام لو لم يعمل بالظن لان جلها
مستفاد من اخبار الآحاد ولكن كلاهما ضعيفان اما
الاول فلان ظنه اما ان يكون موافقا للاحتياط واما
ان يكون مخالفا له اما الاول فهو في الحقيقة عمل بالاحتياط

ولان ترك الاحتياط
واما الثاني فهو ايضا مظنة الضرر فهو معارض بالمثل و
اما الوجه الثاني فهو مجمل المراد ومشتبه المقصود لان
المراد اما من وجوب التعبد به ان كان وجوب امضاء
الشارع حكم العقل بالعمل اما ان يكون بالنسبة الى حال انسداد باب انسداد
العلم واما ان يكون بالنسبة الى حال انفتاحه فعلى الاول
ان كان مراده من وجوب التعبد به وجوب امضاء الشارع
حكم العقل بالعمل عند التمكن من العلم وقبح التكليف فهو
حسن وان كان مراده منه وجوب الجعل بالخصوص في حال
الانسداد فهو ممنوع لان وجوب جعل الطريق عليه تعالى اذا انسد
باب العلم انما هو فيما اذا لم يكن هناك طريق عقلي وفيما نحن
موجود وهو الظن وعلى الثاني اعني صورة انفتاح باب
العلم فلا يخلو اما ان يكون المراد من وجوب التعبد هو
الوجوب العيني واما ان يكون المراد منه الوجوب التخييري
اما الاول فهو غلط لجواز تحصيل العلم مع وجود الظن قطعا
اذ المفروض ان باب العلم مفتوح واما الثاني فهو موقوف
على ادراك العقل واحاطته على مصالح الشيء لانه لا يحكم بشيء
الا بعد احاطته الكاملة بالجهات المحسنة والمقبحة له وفيما نحن
فيه ليس كذلك لانه لا يعلم بوجود المصلحة في الامارة التي
يتدارك

عقلا [illegible]
يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالامارة المقام
الثاني في وقوع التعبد بالخبر الواحد او بمطلق الظن في الاحكام
الشرعية مطلقا او في الجملة وعدمه بعد ثبوت امكانه عقلا
فاختلفوا فيه على قولين احدهما العدم وثانيهما نعم اما
الاول فهو مختار علم الهدى السيد المرتضى وانكاره اشد
انكار الشيعة قال ان العمل بالظن عند علمائنا
كالقياس وتبعه ابن زهرة والبراج والحلي والطبرسي
ونسب الى المحقق في المعارج ولكنها ليست في محلها لان
كلامه في المعتبر لا يخلو عن شوب اجمال بل نسب الى
القدماء كافة ونقول ان اول من ادعى انسداد باب
العلم هو العلامة بل نسبه بعض العامة الى
الامامية كلهم ولكنه اشتباه ومنشأ هذا
الاشتباه احد الامرين اما انهم رأوا ان السيد لم
يعمل بالظن حتى زعموا انه رئيس الامامية واذا كان

ومن ليس القوم لم يعمل بالظن فالقوم يتابعونه واما ان الا
لما علموا ان المخالفين دسوا في الاخبار ولم يتمكنوا
من تصحيحهم بكذب الراوي وفسقه فاحتالوا و
قالوا انا لا نعمل باخبار الاحاد الا اذا كانت محفوفة
بالصدق والصحة ولكنهم يعملون بها في الخفاء
وكأنه كان كالمواضعة بينهم وكيف كان في المسألة
قولان ~~وهذا~~ وقبل الشروع في اصل المطلب لابد من
تأسيس الاصل حتى يكون عليه المعول عند عدم الدليل
على حجية وقوع التعبد بالعلم مطلقا او في الجملة وتظهر ثمرة
هذا الاصل في مواضع ثلثة احدها في صورة انفتاح
باب العلم فانه اذا كان اغلب الاحكام معلومة بالعلم
او انسداد وبقي اقل قليل فاذا قلنا بان الاصل جواز
العمل بالظن فنعمل فيه واذا قلنا بعدم جوازه ففيه نرجع
الى اصل من الاصول العملية بحسب اقتضاء المقام وثانيها
في صورة الشك في الانسداد والانفتاح مثلا اذا

بالدليل القطعي

ثلث قسم من اقسام الخبر كالخبر الصحيح الاعلائي وهو ما كان
كل واحد من رواته امامياً مزكى بتزكية عدلين
وشككت في انه مع انضمامه بالادلة القطعية ملحق
بالاحكام ام لا فان قلنا بان الاصل جواز العمل بالظن
فنعمل به في هذا المورد وان قلنا بان الاصل عدم جوازه
فنرجع فيه الى اصل من الاصول العملية بحسب
اقتضاء المقام وثالثها في صورة انسداد باب
العلم فانه اذا ثبت بدليل الانسداد حجية الظن في المسائل
الفرعية فهل يتعدى الى المسائل الاعتقادية اعني اصول الدين
او الى اصول الفقه او الى ~~الحكم~~ الموضوعات المستنبطة
اعني المفاهيم الكلية او الموضوعات المستنبطة او
الى الموضوعات الصرفة او الى المسائل المستنبطة
مثل اجتماع الامر والنهي والاقتضاء ومقدمة
الواجب فان قلنا بان الاصل جواز العمل بالظن فنعمل
فيها به والا فنرجع الى اصل من الاصول العملية

فنقول بعون الله وتوفيقه ان التعبد بالظن يتصور على وجوه
احدها ان يعمل بالظن رجاء ادراك الواقع من دون
التعبد بمقتضاه وهذا القسم نوع من شعبات الاحتياط
ويخرج من موضوعاته وهذا القسم خارج عن محل النزاع
فان محل الكلام في المقام ان يعمل به متدينا به والالتزام
بان مؤداه هو حكم الله في هذه الواقعة واما حكما فلان
حكم هذا القسم حكم كلي الاحتياط وهو يختلف بحسب
اختلاف الموارد ففي بعضها يجوز ويحسن وفي بعضها لا يجوز
فان لم يعارضه احتياط آخر ولم يستلزم طرح الاصل اللفظي
اعني الدليل الاجتهادي او الاصل العملي اعني الدليل الفقاهتي
فهو حسن مرغوب فيه وان عارضه احتياط آخر او تلبس
دليل آخر من الاصل اللفظي او العملي على خلافه كما لو ظن
الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة او العكس واما اذا كان
مؤداه حكما غير الزامي مثل ان يكون المستصحب عدم الوجوب
او عدم الحرمة او المستحب او الكراهة فهو يجوز ايضا لعدم
منافاة الاحتياط مع المذكورات وثانيها ان يعمل بالظن

متدينا به والالتزام بان مؤداه هو حكم الله في الواقع وهذا القسم
تشريع محرم بالادلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع
والعقل اما الكتاب فمنه قوله تعالى قل الله اذن لكم ام على
الله تفترون فانه يدل بقرينة المقابلة على ان ما
لم يأذن به الله تعالى واسنده اليه فهو افتراء وكذب والمفروض
ان العمل بالظن لم يعلم الاذن من الله فيه واما السنة فمنها قوله
في عداد القضاة من اهل النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم
واما الاجماع فيكفي منه ما ادعاه الوحيد البهبهاني في بعض
رسائله من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء
واما العقل فلتقبيح العقلاء عبدا يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم
بوروده عنه وثالثها ان يعمل بالظن تطبيقا للعمل به بمعنى ايقاع
العمل على طبق الظن من دون التدين به ومن دون كونه لاجل
ادراك الواقع كما يتفق هذا لاكثر العوام بل الخواص في معاملاتهم
وعباداتهم والكلام فيه يقع في الثواب والعقاب على هذا العامل
بالظن على هذا الوجه واخرى في جوازه وعدمه اما
الاول فان كان محله مطابقا للواقع ومطابقا للاصل الموجود

فلا يكون مع احتماله معاقبا الا بعنوان التجري معصية وان كان عمله مخالفا للكلها فلا اشكال في كونه معاقبا وهذا وانما الاشكال فيما اذا طابق احدهما وخالف الاخر مثل ان طابق الواقع وخالف الاصل الموجود منا او العكس مثل ما لو ظن الوجوب بشيء وكان في الواقع واجبا ولكن الحالة السابقة له هو الحرمة فمقتضى الاستصحاب هو الحرمة او العكس مثل ان خالف الواقع وطابق الاصل الموجود منا لو التفت به ففي عقابه وعدم عقابه وجهان مبنيان على ان اعتبار الخبر هل هو من باب الموضوعية بان يكون فيه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لو خالفه او ان اعتباره من باب الطريقية وكونه طريقا الى الواقع فعلى الاول لا عقاب عليه وبعبارة اخرى انهما مبنيان على ان الاحكام الظاهرية التي مؤديات الطرق الشرعية والاصول العملية هل لها شأن كالاحكام الواقعية او لا حظ لها الا مجرد كونها طريقا الى الواقع فعلى الاول لا عقاب عليه لان مصلحة احدهما يتدارك بها مفسدة الاخر

وعلى

وعلى الثاني يعاقب لو خالف الواقع وهذا كله بالنسبة الى الثواب والعقاب واما الثاني اعني جواز العمل على طبق الظن فلا اشكال في جوازه في الصورة الاولى كما انه لا اشكال في عدم جوازه وانما الاشكال في الصورة الثانية فان طابق عمله للواقع يجوز ايضا وان خالف الواقع وخالف الاصل او طابق الاصل ففيه وجهان مبنيان على ما ذكرنا والحاصل ان العمل بالظن ان كان برجاء ادراك الواقع فلا اشكال في جوازه بل هو حسن مرغوب فيه ولكنه خارج عن محل الكلام موضوعا وحكما اما موضوعا فلان حقيقة العمل بالظن هو الاستناد اليه في العمل والالتزام بكون مؤداه هو حكم الله في حقه واما حكما فلانه شعبة من شعبات الاحتياط وحكمه حكم كلي الاحتياط وان كان من جهة الاستناد اليه وجعله حكم الله في حقه والتدين بانه حكم الله في حقه فلا اشكال في عدم جوازه وحرمته فان خالف الاصل ففيه جهتان للحرمة احدهما من جهة الالتزام والتشريع والاخرى من جهة

في الصورة الثانية

طرح الاصل المأمور بالعمل به كما انه لا اشكال في حرمته اذا كان مجرد العمل على طبق الظن ويخالف اصلا من الاصول اللفظية او العملية فقد تبين مما ذكرنا ان الاصل حرمة العمل بالظن فعلى هذا طريق امتثال المكلف هو الاحتياط توضيح ذلك انه لا اشكال في ان الله انزل الكتب وارسل الرسل لايصال احكامه الى العباد وتبليغها اليهم ولا اشكال في انه صرح بجميع الاحكام لاوصيائه المرضيين حتى ارش الخدش الا انهم بالبيان لبعضها للعباد بمقتضى مصلحة الزمان وبعضها مخزون عندهم ولم يبينوا لظلم الظالمين وكيد الكائدين ولا اشكال في ان الغائبين والمعدومين مشتركون مع الحاضرين لقاعدة الاشتراك الثابتة بالضرورة والاجماع والاخبار المتواترة فما علم لنا علما تفصيليا فاللازم علينا تحصيله وما علم لنا اجمالا فاللازم هو الاحتياط وهو يختلف بحسب اختلاف

اختلاف الموارد ففي بعضها مقتضى الاحتياط هو الفعل كما اذا كانت الشبهة وجوبية وفي بعضها الاخر مقتضاه هو الترك كما اذا كانت الشبهة تحريمية بان يكون دوران الامر بين الحرمة وغير الواجب واما اذا كان دوران الامر بين الحرام والواجب فالتخيير ان لم يكن لاحدهما مرجح والا فاللازم هو العمل على الراجح ولكن ما ذكرنا من التخيير انما هو بالنسبة الى حال نفس المجتهد لوجود الملاك العقلي واما بالنسبة الى عمل الغير اعني المقلد فاللازم هو التوقف لعدم وجود الملاك العقلي سواء كان العمل بالنسبة الى المعاملات كالجهر بالنسبة الى الرابع من العدد لا في بالنسبة الى العبادات كالجهر بالبسملة ففي صورة تطبيق العمل على الظن ان كان العمل بالظن مخالفا للاصل العملي المأمور بالعمل به فهو الاحتياط فيكون حراما فقد تبين مما ذكرنا ان الاصل حرمة العمل بالظن لان حقيقته هو الاستناد اليه في العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه هذا ويقرر الاصل هنا بوجوه اخر مقتضى بعضها الحرمة وبعضها الاباحة منها ان الاصل عدم حجية

بان يكون دوران الامر بين التخيير والتحريم

انما هو

[illegible]

الظن بمعنى استصحاب عدم الحجية يترتب ان يقال ان حجية الظن
من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم الازلي فيستصحب
ذلك العدم حتى يعلم انقلابه وتبدله الى الوجود وفيه
ان هذا الاستصحاب لا حاجة اليه لان ما يترتب عليه من
الحكم يلتبس من دون الاستصحاب لان الاستصحاب يجري
فيما يكون العلم اذا ثبت الحكم للموضوع الواقعي النفس
الامري وكان العلم طريقا كوجوب الانفاق على الزوجة
فانه ثابت على حيوة زيد مثلا فاذا شك في
حيوته فيستصحب واما اذا كان الحكم ثابتا للموضوع
المعلوم بان يكون العلم جزء لموضوعه وبعبارة اخرى ان
اعتباره فيه من باب الموضوعية مثل وجوب الوفاء بالنذر
فانه ثابت على اليقين بحيوة الولد وما نحن فيه من قبيل
الثاني لان الحجية المعلومة معتبرة فالحكم محمول على الحجة
مع العلم بها فاذا لم تكن الحجة معلومة لم يترتب الحكم عليها فالاستصحاب
لا ينفع لا في اثبات الموضوع لكون العلم جزئه ولا في
اثبات عدم الحكم لعدم الموضوع لان الشك في الحجية

علة

رتبه

ومحمول

اثباتا

وجوب

علة
تامة لعدم الحجية والحاصل ان الحكم ان كان مترتبا على عدم
الحادث فيحتاج الى اصالة عدم الحادث وان كان مترتبا
على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك ولا يحتاج
عدمه بحكم الاصل وهذا نظير الاستصحاب في استصحاب البرائة
واستصحاب الاشتغال في عدم كونه محتاجا اليه فان
اصالة البرائة حاكمة بالبرائة ولا يحتاج الى استصحابها
لان نفس التكليف مشروط بالعلم وعدم العلم به يكفي في
اثبات عدم التكليف وعلة تامة لعدمه وكذا قاعدة الاشتغال
حاكمة بوجوب اليقين بفراغ الذمة لان عدم العلم بالفراغ
يكفي في عدم الفراغ ولا يحتاج الى اجراء استصحاب الاشتغال
ومنها ما حكي عن السيد الكاظمي قده من ان الاصل اباحة
العمل بالظن لانه بنى هذه المسئلة على مسئلة ان الاصل
في الاشياء هل هو الاباحة او الحظر ولما كان مختاره
هناك هو الاباحة وكان ما نحن فيه من جزئيات
تلك المسئلة قال بان الاصل اباحة العمل بالظن
وفيه اولا ان ما نحن فيه خارج عن تلك المسئلة لان موضوعها

فاجاز ذلك العدم

الافعال المتعلقة
الاشياء المشتملة على المنفعة الخالية عن امارة المفسدة
والمضرة كشم الورد واكل الفاكهة وامثال ذلك
من اللذات الدنيوية وحجية الظن ليست كذلك
وثانيا ان الاصل هناك بالنسبة الى فعل المكلف
وفيما نحن فيه الى فعل الشارع اذ الكلام في ان الشارع
هل جعل الظن حجة ام لا وبعبارة اخرى ان محل البحث
في تلك المسئلة هو الحكم التكليفي اعني الاباحة و
الحظر وفيما نحن فيه هو الحكم الوضعي اعني الحجية وعدمها
لان ما عدا الخمسة التكليفية هو الحكم الوضعي ولا
يختص بالخمسة كما هو المعروف وثالثا ان اصالة
الاباحة في تلك المسئلة انما هي فيما لا يستقل العقل
بقبحه بخلاف ما نحن فيه فان العقل يستقل بقبحه
فان قلت من اين يحكم العقل بقبح حجية الظن
قلت ان العقل يقبح التشريع وحجية الظن من
مصاديقه ورابعا ان اباحة التعبد بالظن غير معقول
لكونه قد يتخلف عن الواقع لان اعتبار الاصل من باب الطريقية وليس فيه مصلحة الا مصلحة الواقع
اذ لا

ولا يخفى ان الاصل هنا الاصل في الاشياء هو الاباحة ... لا بد ان يقال ان فيما نحن فيه امارة المفسدة

اذ لا معنى لجواز التعبد وتركه لا الى بدل غاية الامر التخيير بين
التعبد بالظن والتعبد بالاصل او الدليل الموجود هناك
الذي يتعين الرجوع اليه لولا الظن هناك فغاية الامر
وجوب التعبد به او بالظن تخييرا اولا دخل للوجوب التخييري
بالاباحة التي هي الاصل في الاشياء ومثل ما ذكره الشيخ
العلامة الانصاري وقد اورد عليه بانه لا معنى للتخيير بين
بين ما علم حجيته وما شك في حجيته وسادسا ان الاباحة
في تلك المسئلة بمعنى تساوي الطرفين وفي الاباحة هنا
الوجوب لان كل من قال بجوازه قال بوجوبه وسابعا
ان ليس الاصل هنا الاباحة اتفاقا لان الجماعة
الكثيرة قائلون بالحرمة والحظر ومنها ان الامر في المقام
دائر بين الوجوب والحرمة ومقتضاه هو التخيير او ترجيح
جانب الحرمة لو قلنا بكون دفع المفسدة اولى من جلب
المنفعة وفيه انا نمنع الدوران بينهما فيما نحن فيه
حتى يكون مقتضاه ما ذكر من التخيير او الترجيح لانه يعتبر العلم
في الدليل والحجة بمعنى ان الدليل المعلوم والحجة المعلومة

المراد

يجب اتباعه واذا لم تكن بحجيته معلومة فيحرم العمل به
لان عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم لعدم
لان التعبد بما لا يعلم وجوب التعبد به من الشارع محرم لما
عرفت من اطباق الادلة الاربعة على عدم جوازه
الآتي ان الامر اذا دار بين رجحان عبادة وعدمها
فيكفي في عدم ثبوت رجحانها بالكفي في عدمها ومنها اصالة
الاشتغال الحرمة العمل بالظن بتقريب ان يقال ان التكليف
بالواجبات والمحرمات يقيني فلا بد من الاعتقاد في
امتثالها فالامر دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد
الراجح الشامل للاعتقاد الظني ايضا وبين وجوب
تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي فيكون مرجعه
الى دوران الامر بين التعيين والتخيير فاللازم
ترجيح جانب التعيين تحصيلا للبراءة اليقينية
باتفاق الكل لان التعيين احد فردي التخيير
وكونه اما هو المراد واما انه داخل فيه فان كان المكلف
به هو التخيير فالتعيين احد فرديه وان كان هو
داخل في المراد التعيين

المقتضية (margin)

فيها (margin)

التعيين فهو نفس المراد بخلاف ما لو رجح جانب التخيير
قلنا الا بكفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فانه مستلزم
للمخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن لاحتمال ان يكون
المكلف به هو التعيين اعني تحصيل
خصوص الاعتقاد القطعي والمخالفة الاحتمالية قادحة
ومضرة فان قلت ان هذه المسئلة محل خلاف بين
العلماء فمنهم من يقول بترجيح بالتعيين ومنهم من يقول
بالتخيير بل المشهور على التخيير فكيف يدعى اتفاق
الكل على ترجيح التعيين قلت ان الخلاف المذكور
انما هو فيما اذا كان الدوران في نفس الحكم الشرعي
واما اذا كان الدوران في طريق الحكم الشرعي ودليله
فالاخذ بالتعيين اتفاقي اذ لا معنى للتخيير بين
الطريق المشكوك والطريق المعلوم والشك في
الحجية كاف لعدم الحجية ولهذا هذه عمدة الادلة
في تعيين تقليد الاعلم وما نحن فيه من

قبيل الدوران في الطريق وفيه ان ما ذكره
من ان لزوم اخذ جانب التعيين اتفاقي اذا كان
الدوران بينهما في طريق الحكم مسلم وحسن متين
ولا اشكال فيه ولكن نمنع الدوران لان المسئلة مربوطة
بمسئلة الاطاعة والامتثال والحاكم فيها هو
العقل وان وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام
الشرعية مقدمة عقلية للعمل بها فالحاكم فيها هو
العقل ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه فهو
ان يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي
كما هو التحقيق واما ان يحكم بان مطلق الاعتقاد الراجح
الشامل للاعتقاد الظني ايضا يكفي فلا اجمال ولا
اجمال في موضوع حكم العقل لان التردد في الموضوع
مستلزم للتردد في الحكم وهو لا يتصور من نفس الحاكم
هكذا ذكره الشيخ العلامة الانصاري مع توضيح منا
ولكن يمكن المناقشة فيه بانه انما يتم اذا احرز العقل ان
الشارع وكل طريق الحكم الى العرف واما اذا احتمل
ان للشارع
طريقا خاصا

بوجوبه (margin)

ان للشارع طريقا خاصا فيصح الدوران والتردد ثانيا
ان هذا اشبه شيء بالاكل من القفا لان محل البحث
هو الظن الذي يكون في مقابله اصل من الاصول او دليل
من الادلة بحيث لو لم يكن ذلك الظن لكان ذلك متبعا
فالعمل بالظن الذي لم يقم دليل على اعتباره ولا على
عدم اعتباره مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب
الاخذ بتلك الاصول حتى نعلم تخلفها ولزوم المخالفة
القطعية من العمل بالظن يكفي في رده ولا
يحتاج في رده الى القول بكونه مستلزما للمخالفة
قاعدة الاشتغال التي مرجعها الى المخالفة الاحتمالية
للتكليف المتيقن وربما يوجه كونه الاشبه لان المذكور من قبيل
الاكل من القفا هو ان الاصل الجاري في ذي المقدمة يغني
الاحكام الواقعية المعلومة بالاجمال مغن عن اجراء
الاصل في المقدمة لان غرض المستدل من الاشبه لاجراء
الاشتغال واصالتها اثبات لزوم تحصيل امتثال الاحكام

العمل (margin)

بنحو اخر (margin)

الواقعية فان كانت تلك الاحكام مسبوقة بالوجود فيحكم ببقائها [illegible]
بعد مهلة وان كانت مسبوقة بالعدم فيحكم بعدمها فحينئذ يعلم بوجوده
لقاعدة ~~الاشتغال~~ البرائة واستصحابها وان كان [illegible]
التمسك باستصحاب الاشتغال واستصحاب البرائة في
مورد قاعدة الاشتغال و قاعدة البرائة لا يخلو عن
نظر بل منع قد بيناه وجهه في محله فمع اجراء الاصل في ذي
المقدمة اعني الاحكام الشرعية ~~الواقعية~~ ~~وان~~ ابداء الاصل
في المقدمة اعني طريق تلك الاحكام الكلية اشبه
شيء بالاكل من القفاء وقد اورد عليهم بان الاصل الجاري
في المقدمة حاكم على الاصل الجاري في ذي المقدمة لان
الشك في وجوب امتثال الاحكام مسبب عن الشك
في طريقية الطريق اعني الظن وقد قرر في محله ان
الاصل الجاري في السبب حاكم على الاصل الجاري
في المسبب ويسمى الاصل السببي بالمزيل لكونه مزيلا
للشك في المسبب والاصل المسببي بالمزال لازالته
بالاصل السببي وقد اجيب عنه بان حكومة الاصل
السببي

[illegible]

الاصل المسببي على الاصل السببي فيما اذا كان ~~المستصحب~~ المنفي بالاصل
الحاكم من لوازم الآثار الشرعية للمستصحب الاخر ووجوب
امتثال الاحكام الواقعية ليس من الآثار الشرعية
للاحكام الواقعية بل من الآثار العقلية لها
لان الحاكم بوجوب الامتثال والاطاعة هو العقل
ليس الا ولو حكم الشارع به يكون من باب الارشاد
ويكون مؤكدا لحكم العقل ولكن يدفع هذا الجواب
بان التفصيل بين الآثار الشرعية والآثار العقلية
فيما اذا كان اعتبار الاصل من باب التعبد الشرعي
وفيما نحن فيه ليس كذلك لان قاعدة الاشتغال
وقاعدة البرائة ليس اعتبارهما من باب التعبد
بل من باب حكم العقل وبناء العقلاء واما الاستصحاب
وان كان المختار اعتباره من باب التعبد الشرعي
ولكن لا نقول به في استصحاب الاشتغال واستصحاب
البرائة لمنافاتهما مع حكم سائر الاستصحابات هذا
وقد ذكروا لتقرير الاصل وجوها اخر ولكن لا

فائدة مهمة في ذكرها فلذا لا نتعرضها واحتج القائلون بجواز
العمل بالظن بوجوه منها الاستصحاب وتقريب
الاستدلال به انا لو فرضنا انسداد باب العلم
في اغلب الاحكام فيجوز العمل بمطلق الظن قطعا
لان كل من منع العمل بمطلق الظن منع احدى
مقدمات دليل الانسداد والا فمع تسليم جميع المقدمات
حكم بوجوب العمل بمطلق الظن ثم عرض عارض فشك به
في الانسداد والانفتاح مثل ان يثبت عند المجتهد
حجية قسم من الاخبار الآحاد كالصحيح الاعلائي
فشك به في انه واف باغلب الاحكام ام لا حتى يكون
باب العلم منفتحا ام لا حتى يكون باب العلم منسدا
فيستصحب جواز العمل بالظن فاذا ثبت في هذه
الصورة فيثبت في ما عداها بعدم القول بالفصل
فان قلت ان هذا الاجماع مقلوب عليك
لانا نقول ان العمل بالظن حرام في حال انفتاح
باب العلم فاذا عرض عارض فشك في الانسداد
والانفتاح فيستصحب حرمته فاذا ثبت حرمته
في هذه

في هذه الصورة فتثبت فيما عداها بعدم القول بالفصل قلت ان
الاجماع الاول ارجح لان ضميمته هو الاصل المثبت بمعنى انه
مثبت لجواز العمل بالظن بخلاف الاجماع الثاني فان
ضميمته هو الاصل النافي بمعنى انه ناف لجواز العمل بالظن
والمثبت مقدم على النافي والجواب عن هذا الاستدلال
اولا ان الاصل في كليهما مثبت لكونه مثبتا للجواز في
الاول وللحرمة في الثاني وثانيا ~~انا نمنع على تقديم~~ فتسليمه
انا نمنع تقديم المثبت على النافي لان اعتبار الاصول
اما ان يكون من باب التعبد واما ان يكون من باب
الظن اما على الاول فلعدم ملاحظة الترجيح في
تعارض الاصلين الا من جهة الحكومة والمراد بها
ان يكون احد الاصلين رافعا لموضوع الاخر بمحلها
ومورده فيما اذا كان الشك في احدهما مسببا عن
الشك في الاخر والاصل الجاري في الشك
السببي حاكم على الاصل الجاري في الشك المسببي

لما قرر في محله واما على الثاني فلا اخط التعبير
في تعارض الاصل ولكن المناط على قوة الظن
فلا دخل بتقديم المثبت على النافي وثالثا ان
التمسك بالاستصحاب انما يتم على القول بالكشف
بمعنى ان العقل بعد ملاحظة مقدمات دليل الانسداد
يكشف عن ان الشارع جعل الظن حجة ولكنه خلاف
التحقيق واما على القول بالحكومة بمعنى ان العقل
حاكم ومنشئ لحجية الظن فلا لعدم جريان الاستصحاب
في الاحكام العقلية كما قرر في محله ومنها اصالة
البراءة بتقريب ان يقال انا نشك في ان تحصيل القطع
ام لا فالاصل عدم وجوبه وفيه ان اصالة البراءة
اما ان تلاحظ بالنسبة الى الاحكام الواقعية واما
ان تلاحظ بالنسبة الى الطريق فان لوحظت
بالنسبة الى الاحكام الواقعية فهي غير جارية للعلم
الاجمالي بالاحكام وهو مقتض للاشتغال والاحتياط
لا البراءة فان لوحظت بالنسبة الى الطريق فهو
غلط

غلط لان الشك في طريق الاطاعة والامتثال و
الحكم فيه قاعدة الاحتياط لا البراءة نعم لو كان
الشك في طريق الاحتياط في انه هل يكون كذا
طريقا خاصا مثلا ان الطبيب يأتون باوامره مولاهم
ولم يقصدوا وجوبه وشك في ان اوامر الشارع
كاوامر الموالي بالنسبة الى العبيد ام لا بل اعتبر
فيها قصد الوجه اعني قصد الوجوب او الندب
فالحكم فيه قاعدة البراءة ومنها ان ما نحن فيه من
قبيل الدوران بين المحذورين لان فيه
قولين القول بوجوب العمل بالظن والقول بحرمته
فمقتضى القاعدة فيه هو التخيير بين العمل بالظن
~~وتركه~~ وفيه ان تحصيل العلم اذا المفروض امكان
تحصيل العلم وفيه انه لا وجه للتخيير بين مشكوك
الحجية ومعلوم الحجية لان الشك في حجية الشيء علة
تامة لعدم الحجية ومنها انه لو كان في المسائل الفرعية
احد طرفيها مظنونا سيما لاعتضاده بالشهرة

والاولوية وغيرها من الظنون التي لم يقم على اعتبارها دليل
خاص فيؤخذ الراجح بالاتفاق والمرجحة كالادلية
تحتاج الى الادلة وفيه ان الحاكم بالتخيير هو العقل و
مورده فيما اذا تساوى الطرفان فاذا كان احدهما
راجحا والاخر مرجوحا فالعقل ملزم للاخذ بالراجح
ومنها ما حكي عن المحقق السيد الكاظمي بالتقريب الذي
عرفت فهو الجواب عنه فقد تبين مما ذكرنا ان الاصل عدم
العمل بالظن ولكن لا يخفى عليك ان ما ذكرنا من اصالة حرمة
العمل بالظن بناء على ان نقول بان اعتبار الاصول النظرية
كانت او عملية من باب السببية المطلقة اعني من باب التعبد
الشرعي او العقلي او من باب الظن النوعي المطلق اعني غير
مقيد بصورة عدم الظن على خلافها كما هو الحق واما لو
~~قلنا بكون اعتبارها من باب الظن الشخصي كما هو محكي عن المحقق~~
~~الخوانساري والسيد صاحب المفاتيح او من باب التعبد مقيدا~~
~~بصورة عدم الظن على خلافها~~ اما الاصول اللفظية العقلية فلان
منها يكون اعتبارها من باب التعبد العقلي من اصل البراءة
واصالة

واصالة الاحتياط واصل التخيير وواحد منها يكون اعتبارها
من باب التعبد الشرعي اعني اخبار لا تنقض وهو الاستصحاب
واما الاصول اللفظية وضعية كانت بان تكون
مثبتة للوضع كاصالة عدم الاشتراك واصالة عدم
النقل او مرادية بان تكون مثبتة لمراد المتكلم مثل اصالة
الحقيقة واصالة العموم واصالة الاطلاق فلكون اعتبارها
اما من باب التعبد العقلي المطلق او هو من باب الظن النوعي
المطلق واما لو قلنا باعتبارها من باب الظن الشخصي او
من باب التعبد المقيد بصورة عدم الظن على خلافها او من
باب الظن النوعي المقيد بصورة عدم الظن على خلافها
فلا دليل على حرمة العمل بالظن مطلقا سواء كان على وجه
الالتزام او على غيره اما الاول فلانسداد باب العلم وفلانه كأنه
لا دليل على التعبد بالظن فكذا لا دليل على التعبد بالاصل
الموجود في تلك المسئلة فلعله يكون دون ان الاصل

العمل

بين التخيير بين العمل بالظن والعمل بالوهم او تعيين خصوص
بالوهم او تعيين خصوص العمل بالظن اما العمل الاول فهو
موجب للتسوية بين الراجح والمرجوح واما الثاني فهو يوجب
لترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا فتعين الثالث
وهو العمل بالظن ثم اما على القول بانفتاح باب العلم فيجوز العمل
بالظن ايضا على القول بجواز الامتثال الظني مع امكان
الامتثال العلمي واما على المشهور القائلين بعدم جوازه
فلا
ومن الوجوه التي ذكروها للاصل التي تدل على حرمة العمل
بالظن قاعدة الضرر وهي قاعدة متلقاة بالقبول عند جل من
الفحول تقريب ان يقال ان في العمل بالظن احتمال الضرر وكل
الضرر يجب دفعه اما الصغرى فوجه انه لا تخلو من مخالفة
الواقع وفيها احتمال العقاب واحتمال العقاب احتمال
الضرر بل هو اشد من الضرر الدنيوي بمراتب شتى فمن جهة
كانه لا ضرر واما الكبرى فهي ثابتة بحكم العقل
والعقلاء وقد صرح بذلك جمع كثير منهم من العلماء
الذين هم اعقل العقلاء منهم السيد ابن زهرة في الغنية
والمحقق في المعارج والعلامة في النهاية والوحيد
البهبهاني في بعض رسائله وغيرهم من العلماء الاعلام
~~فان قلت ان ما ذكرته من وجوب دفع الضرر انما هو فيما اذا~~
~~كان الضرر مقطوعا بالعصمة~~ وقد جرت السيرة واتفقت
الطريقة من زمن ادم الى زماننا هذا على هذا الى ان
الشريعة على هذا لثبوت شكر المنعم والنظر الى المعجزة
بذلك لانهم يعللون وجوب شكر المنعم والنظر الى المعجزة
بان في تركهما احتمال الضرر ودفع الضرر المحتمل واجب
كالمقطوع والمظنون بل هو من جبلي الانسان بل هو مركوز
في اذهان سائر الحيوانات وبالجملة لا اشكال
ولا ريب في وجوب دفع الضرر فان قلت ان ما ذكرته
من وجوب دفع الضرر مسلم ولكنه فيما اذا
كان مقطوعا او مظنونا واما اذا كان محتملا فلا يجب
دفعه فانا نرى بالعيان ان العقلاء لا يعتنون بالضرر
المحتمل فانهم يسافرون في البحر مع احتمال
هلاكهم ويسلكون في المسالك احتمال الهلاك قلت اما ما ذكرته
من وجوب دفع الضرر المحتمل فهو انما هو فيما اذا لم يكن له معارض وما ذكرته

من موارد النقض خارج عن محل النزاع لان محل البحث
في الضرر المحتمل الذي يكون سالما عن المعارض
والضرر احتمال الضرر في كل منها معارض بالمثل بل
باقوى منه لان السفر اما ان يكون لامور المعاد
واما ان يكون لامور المعاش اما في الاول ففي
تركه احتمال المعصية والعقاب واما في الثاني
ففي تركه ضيق عليه وعلى عياله وهو ضرر
فان قلت ما تقول فيمن خرج عن داره ويفر
منه مع انه محكم البنيان معتذرا باحتمال انه ينهدم
فان العقلاء يذمونه فذمهم دليل على ان الضرر المحتمل لا
يجب دفعه قلت ان احتمال الضرر هنا معارض بالمثل وهو احتمال
خسف الارض ونحوها فان قلت ان في العمل بالظن
احتمال الضرر فكذا يكون في تركه ايضا احتمال الضرر قلت
ان الجواب عنه يتوقف على بيان اقسام الضرر وبيان
احكامها فنقول بعون الله وتوفيقه ان الضرر اما ان يكون له معارض
ام لا

ام لا فعلى الاول اما ان يكون الضرران المتعارضان متساويين
في جميع الجهات يعني في الاعتقاد والرتبة اما التساوي في الاعتقاد
فهو بان يكون كلا الضررين قطعيين او ظنيين او وهميين
واما التساوي في الرتبة فهو بان يكون كلا الضررين من قبيل القتل
او من قبيل الجرح او الشتم او هتك المال واما ان يكون الضرران
مختلفين ~~فهو اما ان يكونا متساويين في الاعتقاد ومختلفين~~
يكون كلا الضررين قطعيين او ظنيين او وهميين ومختلفين
في الرتبة بان يكون احد الضررين قتلا والاخر جرحا او شتما
واما ان يكونا متساويين في الرتبة بان يكونا من قبيل
القتل او الجرح او غير ذلك ومختلفين في الاعتقاد
بان يكون احد الضررين قطعيا والاخر ظنيا او وهميا
واما ان يكونا ~~متساويين~~ مختلفين في الاعتقاد والرتبة
بان يكون احدهما قطعيا ومن قبيل القتل او الجرح والاخر ظنيا
ومن قبيل الجرح او بالعكس بان يكون احدهما ظنا ومن
القتل والاخر قطعيا ومن قبيل الجرح وعلى التقادير الخمسة
اما ان يكون الضرر اخرويا او دنيويا واما ان يكونا اخرويين

واما ان يكونا مختلفين بان يكون احدهما دنيويا والاخر اخرويا.
فيصير المجموع من ضرب الخمسة في الثلاثة خمسة عشر
قسما وبانضمامها الى قسم ليس له معارض يصير المجموع ستة
عشر قسما اما الضرر الذي ليس له معارض فيجب دفعه سواء
كان قطعيا او ظنيا او وهميا من غير فرق بينها اما القسم
الذي يكون الضرران فيه متساويين من جميع الجهات
اعتقادا ورتبة فحكمه التخيير لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
بلا اشكال في هذين القسمين كما انه لا اشكال في وجوب
دفع الضرر الاقوى اما بحسب الاعتقاد والرتبة بان يكون
احد الضررين المتعارضين قطعيا وقتلا واما بحسب الاعتقاد دون الرتبة
بان يكون احدهما قطعيا وجرحا والاخر ظنيا وجرحا واما
بحسب الرتبة دون الاعتقاد بان يكون احدهما ظنيا وقتلا
والاخر ظنيا وجرحا ~~وانما الاشكال~~ واما اذا كان احدهما اقوى من
حيث الاعتقاد والاخر اقوى من حيث الرتبة بان
يكون احدهما قطعيا وجرحا والاخر ظنيا وقتلا فالظاهر
~~بحسب~~ انه يختلف بحسب الاشخاص ضعفا وقوة وبحسب

الاوقات

الاوقات والامكنة والحالات فرب رجل يرضى باخذ المال
الكثير منه ولا يرضى بالضرب والشتم ورب رجل لا يرضى باخذ المال
منه ولو كان درهما ولكنه يرضى بالشتم والضرب والاهانة
العرض ولما كان كل فيما يكون اقوى عند الرجل فيجب عليه
دفعه هذا كله اذا كان الضرران المتعارضان متساويين
من حيث الدنيوية والاخروية بان يكون كلا الضررين
دنيويين او اخرويين واما اذا كان احدهما دنيويا والاخر
اخرويا فلا اشكال في تقديم الضرر الاخروي القطعي اذا
كان قطعيا او ظنيا بالظن المعتبر اما تقديم القطعي من الضرر
الاخروي على القطعي من الضرر الدنيوي فلان الضررين
وان كانا متساويين من حيث الاعتقاد الا ان الضرر
الاخروي اقوى من حيث الرتبة لان الضرر الدنيوي
هو القتل وهو في جنب الضرر الاخروي بمنزلة ادخال
الابرة في الاصبع وان شئت قلت ان الضرر الاخروي
اقوى منه من حيث الرتبة واما تقديم القطعي من
الضرر الاخروي على الظني والوهمي والشكي من الضرر الدنيوي

على الضرر الدنيوي مطلقا قطعيا كان او ظنيا او وهميا

الظن المعتبر
الظن الحاصل من خبر الواحد مثلا

فبالاولوية واما تقديم الضرر الاخروي على الضرر الدنيوي مطلقا
فلتنزيل الشارع الظن منزلة العلم والقطع واما اذا كان
الضرر الاخروي ظنيا بالظن الغير المعتبر كالظن الحاصل
من القياس ونحوه من الامارات الظنية
لم يقم عليه دليل على اعتبارها فالضرر الدنيوي مطلقا المعتبر
اقوى مقدم عليه لان الظن الغير المعتبر الاصل عدم
اعتباره فيجوز ارتكابه اذا لم يكن له معارض فاذا
كان له معارض من الضرر الدنيوي فلا بد من تقديم الضرر
الدنيوي عليه اذ ما من ضرر دنيوي فيه ضرر اخروي مثلا
اذا قطع المسافر بقتله في السفر فلا يجوز له السفر فاذا
سافر مع قطعه بالقتل وقتل فيكون معاقبا ايضا فالضرر
الاخروي المظنون بالظن الغير المعتبر في مقابل الضرر
الاخروي الحاصل من ارتكاب الدنيوي فيكون الضرر
الضرر الدنيوي سليما عن المعارض وملخص الكلام في
هذا المقام ان الضرر ان لم يكن له معارض فيجب دفعه
بحكم العقل قطعيا كان او ظنيا او وهميا دنيويا كان
او اخرويا

او اخرويا وان كان له معارض فان كانا متساويين فحكمه
التخيير لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وان اختلفا بان
يكون احدهما اقوى اما من حيث الاعتقاد واما
من حيث الرتبة واما من حيث كليهما والاخر اضعف
فيجب دفع الضرر الاقوى وان كان احدهما اقوى من جهة
والاخر اقوى من جهة اخرى فهو موكول الى نظر
الشخص واعتقاده فكلما يكون من الضررين
اقوى باعتقاده فيجب دفعه هذا كله اذا
كان الضرران متساويين دنيوية واخروية
بان يكون كلاهما دنيويين او اخرويين
واما اذا كان احد الضررين دنيويا والاخر
اخرويا فان كان الضرر الاخروي قطعيا او ظنيا بالظن كان
المعتبر كالظن الحاصل من خبر الواحد فهو مقدم
على الضرر الدنيوي مطلقا قطعيا كان او ظنيا او غيرهما
وجه اما تقديم الضرر الاخروي القطعي على الضرر الدنيوي

القطع فلانها وان كانا متساويين من حيث الاعتقاد
الا انها الضرر الاخروي اقوى منه من حيث الرتبة
بالتقريب الذي مر ~~واما تقديم الضرر الاخروي~~
الظني على الشكي من الضرر الدنيوي فبالاولوية
ولما تقديم الضرر الاخروي الظني على الضرر الدنيوي
مطلقا فلكون الظن بمنزلة العلم والقطع محل اشكال
واما اذا كان الضرر الاخروي ظنيا بالظن الغير
المعتبر سواء كان معلوم عدم اعتباره ومعلوما
كالظن الحاصل من القياس وغيره من الامارات
الظنية الغير المعتبرة او لم نعلم اعتباره ولا عدمه
كالشهرة والاجماع والاستقراء والاولوية
وغير ذلك واحتماليا او شكيا او وهميا فالضرر
الدنيوي بجميع اقسامه مقدم عليهم والوجه
فيه واضح لكونه مدفوعا بالاصل وكونه مامونا
بقبح

بقبح التكليف بلا بيان والضرر الدنيوي سليم عن المعارض
فيجب دفعه هذا كله في كبريات الاحكام واما صغرياتها
فتشخيصها بيد الفقيه الماهر ولا بد من التحفظ
والتفحص حتى لا يخرج من السداد ولا يشتبه عليه الامر
٢ ومن موارد الاشتباه ما لو امر الطبيب المريض
بشرب الخمر فقطع المريض او ظن من قوله ان
برئه من المرض متوقف على شرب الخمر
في شمول اطلاق قوله حرمت عليكم الخمر
لما نحن فيه ولكن الاقوى جوازه الشرب لان
الدليل على تحريم حرمة الخمر اما ان يكون هو
الاطلاقات واما
الاجماع واما ان يكون هو الاطلاقات واما
ان يكون استصحاب حرمة الخمر قبل المرض
وهذه الوجوه لا يصلح شيء منها لان يكون دليلا على
حرمة الخمر على المريض اما الاجماع فلانه دليل لبي
ومعارض بما لقول الطبيب

فيقتصر فيه على القدر المتيقن وهو حال الاختيار واما
الاطلاقات ففيه اولا انها منصرفة الى الفرد
الغالب وهو حال الاختيار ولا تشمل حال
الاضطرار وثانيا فعلى تقدير تسليم شمولها لما نحن
فيه فادلة دفع الضرر حاكمة على جميع ادلة
التكاليف بمعنى انها مفسرة لها ودالة على ان
التكاليف والاحكام المجعولة فيما اذا لم تكن
مستلزما للضرر وثالثا على تقدير تسليم عدم
حكومة ادلة دفع الضرر فنقول ان التعارض بينهما
من قبيل تعارض العامين من وجه فيقدم اظهر دلالة
منهما وهو فيما نحن فيه ادلة دفع الضرر لعمل
العلماء في اكثر الموارد وعلى تقدير تسليم عدم الترجيح
معه فيتعارضان فيتساقطان فيرجع الى الاصل الاولي
وهو اصل الاباحة والبراءة وبمثله يجاب عن
الاستصحاب

عن الاستصحاب وقد يقال ان استصحاب الحرمة معارض باستصحاب
وجوب حفظ النفس ٢ هذا وقد استدل بعض العلماء الاعلام
في هذا المقام لاثبات المرام بقول الامام عليه السلام
لا شفاء في الحرام بتقريب ان يقال انه معارض
لقول الطبيب ومقدم عليه وفيه اولا انه ضعيف السند
لا حجية فيه وثانيا انه على تقدير حجيته فيما اذا كان لم يدل
والمفروض عدمه فيما نحن فيه لقول الطبيب بان البرء
من المرض يتوقف على شرب الخمر وثالثا ان مفاده
عدم الشفاء في الحرام وقد عرفت ان ادلة حرمة الخمر
لا تشمل لحال الاضطرار وبعد عدم شمولها له لا يكون
الخمر حراما وبعبارة اخرى انا نمنع موضوع الحرمة في
الخمر حال الاضطرار فان قلت ان ادلة نفي الضرر
الحاكمة على ادلة التكاليف انما تنفي الحكم التكليفي
وهو العقاب واما الحكم الوضعي اعني المفسدة الذاتية
فلا قلت ان الحرام صفة مشبهة وهو حقيقة فيما تلبس
به المبدء في حال النسبة بمعنى انه لا بد من وجود

والثالث انه صفة الحرمة في حال الشبهة ولا يكفي الثانية والرابعا
ان الخبر المذكور اخبار وحمله على ظاهره مستلزم
للكذب لانا نرى بالعيان وجود الشفاء في المحرم
فلا بد من صرفه عن ظاهره بان يقال ان المراد
هو الانحصار يعني لا تستشفوا بالحرام والمراد
هو الاستشفاء بالحرام وقد عرفت ادلة نفي الضرر
من الايات مثل قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
والاخبار حاكمة على ادلة التكاليف سواء كانت
من قبيل الافعال او من قبيل التروك هذا اذا
عرفت هذا فلنرجع الى الجواب عن ما اورده المورد
من انه لا بد في العمل بالظن احتمال الضرر فكل من يحرم
العمل بالظن لوجود القول بوجوب العمل به من
المجتهدين فنقول اولا انا نمنع وجود القول بالوجوب
لان كلاما منافي الظن الذي لم يقم دليل خاص و
لا دليل عام اعني دليل الانسداد على اعتباره ولم
يعلم القائل بوجوب العمل بهذا الظن بل معلوم العدم

والعبارة ثانيا

والعبارة اخرى ان القول بوجوب العمل بالظن من المجتهد من
لو كان انما يكون في الظن الذي قام الدليل على اعتباره
وهو خارج عن مفروض الكلام لان كلامنا في الظن
الذي لم يقم على اعتباره دليل لا الخاص ولا العام اعني
دليل الانسداد وثانيا لو سلمنا ذلك وقلنا بان القول بوجوب
في مطلق الظن ولو كان مشكوك الاعتبار فنقول انا
ذكرنا سابقا ان مقتضى القاعدة هو العمل بالاحتياط
الكلي بان يأتي المكلف بجميع ما يحتمل الوجوب ويترك
جميع ما يحتمل الحرمة ما لم يؤد الى العسر والحرج
وانك تقول الآن في العمل بالظن احتمال الضرر فكل من يترك
احتمال الضرر لوجود القول بوجوب العمل بالظن من
المجتهدين فيجب الاحتياط بان يعمل بالظن
فنقول ان هذا الاحتياط معارض بالاحتياط اللازم
لوجود القول بتحريم العمل بالظن من الاخباريين واذا
تعارضا تساقطا فيكون الاحتياط الكلي في المسئلة
الفقهية سليما عن المعارض وثالثا ان القائل بوجوب العمل
بعد الانسداد من يجب ذلك

بالظن لا يمنع العمل بالاحتياط غاية الامر انه يحكم بان
العمل بالظن والعمل بالاحتياط فيكون الوجوب العمل بالظن
تخييريا بخلاف القول بوجوب العمل بالاحتياط فان وجوبه
تعييني وقد قرر في محله انه اذا دار الامر بين الوجوب
التخييري والوجوب التعييني فاللازم تقديم الثاني هذا غاية
ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال بقاعدة نفي الضرر لاثبات
تحريم حرمة العمل بالظن وفيه انه تطويل بلا طائل
اذ لعله وجود اصالة الاشتغال لا حاجة الى قاعدة
نفي الضرر وان شئت قلت ان رجعها الى اصالة الاشتغال
وقد عرفت الجواب عنها مستوفى فقد تلخص ما ذكرنا
ان الاصل حرمة العمل بالظن بمعنى الاستناد اليه
والتدين بمؤداه لما مر من انه تشريع محرم والاية
مهمة في بيان دلالة الايات وعدمها وانما المهم في
بيان ما خرج منه او قيل انه خرج امور منها الامارات
التي يعمل بها في مقام استنباط الاحكام الشرعية
من الفاظ الكتاب والسنة وهي على قسمين احدهما

ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم من كلامه عند احتمال ارادة
خلافه وهو المعبر عنه بالظن الدلالي والمراد به هو
الظن بمراد المتكلم من حقائقها ومجازاتها المقرونة بالقرينة
بالقرينة المعتبرة المختلفة بحسب اختلاف المقامات
فرب مقام يفيد الظن وفي بعضها يفيد القطع فلنعلم
اولا ان مرادنا بالظن بالمراد هو الظن الذي استند الى
الوضع او قرينة معتبرة ام مطلق القرينة كالشهرة
بين الاصحاب فتوى او فهم الاصحاب لم لو كان
فهم الاصحاب يكشف عن وجود القرينة عندهم
كشفا قطعيا فيكون حجة وثانيا لنعلم انا ان
مرادنا بالظن المستند الى الوضع او القرينة هو الوضع
المعلوم والقرينة المعلومة فما ذكره بعض المحققين
في حاشيته على المعالم من ان الظن بالوضع
مستتبع للظن بالمراد والظن بالمراد حجة اتفاقا
فيكون الظن بالوضع ليس في محله وهذا القسم من الظن

من الامور المعلومة عند اهل اللسان الاصالة الحقيقة عند احتمال المجاز واصالة العموم عند احتمال التخصيص واصالة الاطلاق عند احتمال ارادة القيد

لا اشكال فيه ولا خلاف في اعتباره في الجملة لا اعتبار هذه
الامور المذكورة عند اهل اللسان من زمن ادم
الى زماننا هذا في محاوراتهم المقصود بها التفهيم
وطريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده الخ
ليس طريقا مخترعا الطريق محاورات اهل اللسان
في تفهيم مقاصدهم ~~واما الخلاف والاشكال في~~
~~[illegible]~~ واعتبار هذه الامور انما يكون عند المعظم
وفيه قولان اخران بل اقوال ثلثة احدهما ما نسب الى جمع
من الاخباريين من التفصيل بين ظواهر الكتاب وظواهر
الاخبار فمنعوا من العمل في الاول دون الثاني وثانيهما ما
يظهر من المحقق القمي في غير الموارد في اخر مسئلة
حجية الكتاب وفي اول مسئلة الاجتهاد والتقليد
وهو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام فالظواهر
حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص سواء كان
مخاطبا كما في الخطابات الشفاهية ام لا كما في الناظر
في الكتب المصنفة وبين من لم يقصد افهامه
بالخطاب

بالخطاب كامثالنا بالنسبة الى اخبار الائمة الصادرة
عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة
الى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته موجهة
الينا وعدم كونه من باب التاليف للمصنفين فالظهور
اللفظي ليس حجة ح لنا الا من باب الظن المطلق
الثابت حجيته عند انسداد باب العلم وثالثها ما يحتمل
من صاحب المعالم في تقرير دليل الانسداد من التفصيل
بين المشافهين وغيرهم باعتبار الظواهر بالنسبة
الى الاول دون الثاني حيث قال بعد تقرير دليل
الانسداد لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب
معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية
وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه
من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا
لكن ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه
الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من

قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين
في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما
هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف
بين الكل وهذا الكلام محتمل للتفصيل المذكور ومحتمل
لما يظهر من المحقق القمي ره وكيف كان فالحق قول
المعظم من حجية الظواهر مطلقا من غير فرق بين
ظواهر الكتاب وغيره ومن غير فرق بين من قصد افهامه
بالكلام وغيره ومن غير فرق بين المشافهين
وغيرهم واما اعتبارها من باب الظن الشخصي او النوعي
المطلقة او المقيدة بعدم الظن بالخلاف او من
باب التعبد العقلائي فهو مطلب اخر يجيء الكلام
فيه بل خلاف الاخباريين انما هو في الصغرى اعني
عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلوب
منه مستقلا والا فالكبرى اعني الكلام المسوق
لاستفادة المراد منه ظهوره حجة مما لا خلاف
فيه

فيه فلا بد من بيان اقوال غير المشهور حتى يظهر
حقية قولهم الحق فنقول اما الاخباريون فانهم
على نحو فرقتين ففرقة منهم منعوا من
العمل بالكتاب سواء كان من قبيل
النص او الظاهر وسواء كان من قبيل
المتشابه او المحكم وهذا القول نسبه
المحدث الجزائري في كتابه المسمى بمنبع
الحيوة الى جماعة من الاخباريين
وعلله بعض بالتشابه الذاتي وبعض بالعرض والمعنى
وفرقة منهم منعوا من العمل بظواهر الكتاب
دون نصها وهذا القول نسبه في الفوائد
الى السيد الصدر في شرح الوافية حيث قال
ان المراد والاعي القائلين بالمنع من العمل بظواهر الكتاب
انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها

للظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها
لضرورة اكثرها منها بالنسبة الينا فلا
يفيد الظن وما افاد الظن منه فممنوع من
العمل به مع قبول ان في القرآن محكما بالنسبة الينا
ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه
اصلا فهو باطل والدليل المشهور مضافا الى
ما مر من بناء اهل العرف واهل اللسان من لدن
آدم (ع) الى زماننا هذا على العمل بالظواهر وطريق
الشارع ليس طريقا مغايرا لطريق اهل العرف
بل امضى طريق اهل العرف وجوه منها ان الاول
النبوة تثبت بالمعجزة واظهر معجزات نبينا (ص) واجليها
واتقنها هو القرآن واعجاز القرآن من وجوه
اعلاها واقواها بلاغته لا مجرد مخالفة اسلوبه
لسائر الكلمات والبلاغة على ما عرفه علماء البيان
موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يتم
الا بمعرفة

المعاني وايضا قد اعتبر في البلاغة وقد اعتبر في الفصاحة خلوصه من التعقيد ولا ريب في
ان القرآن لو كان من قبيل اللغز والمعما لكان
فيه التعقيد فلا يكون فصيحا واذا لم يكن فصيحا
لم يكن بليغا لاعتبار الفصاحة في تعريف البلاغة بجميع
ومنها انه مركوز في جميع الاذهان عند اهل
الملل والاديان ان كتابا نزل من عنده لهم حجة
عليهم فاذا لم يكن ظواهر الكتاب حجة فكيف يكون
حجة على اهله مضافا الى ان القرآن لو كان من قبيل
اللغز والمعما صرفا لكان اللازم ان يردع النبي (ص) من
العمل به ولو ردع منه لوصل الينا ولم يصل الينا الا عدة
اخبار هي مع انها ضعيفة السند وقاصرة الدلالة
سيجيء الجواب عنها ومنها ان القرآن لو كان من
قبيل اللغز والمعما لورد علينا توبيخ سائر الملل والاديان
بان تقولوا ان اظهر معجزات نبيكم واجلها هو القرآن

[illegible]

وهو من قبيل اللغز والمعما لا يفهمه الا هو واوصياؤه مع
انا لم نسمع الى الآن احدا قال انهم قدحوا من
هذه الجهة ومنها الآيات انه لو كان القرآن من قبيل
اللغز والمعما للزم الدور لان فهمه موقوف على تفسيره
وتفسيره موقوف على ثبوت نبوته (ص) وهو موقوف على
فهمه ومنها الآيات الدالة على كون القرآن هاديا
ومبشرا ومنذرا وموعظة وتذكرة وذكرى
وهو ينافي كونه من قبيل اللغز والمعما مضافا الى
قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن الخ فان القرآن لو كان
من قبيل اللغز والمعما فلا معنى للتدبر ومنها الاخبار
وهي على اصناف منها خبر الثقلين المعروف بين
الفريقين اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي
اهل بيتي ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ولم يفترقا
حتى يردا علي الحوض فان المراد بالتمسك هو الاخذ
به والعمل به ومنها الاخبار الدالة على عرض الاخبار
الصادرة مطلقا

او الاخبار المتعارضة
الصادرة عن الائمة (ع) فلو كانت موافقة للكتاب فخذوها
والا فاطرحوها او فاضربوها على الجدار ولو كان
القرآن من قبيل اللغز والمعما فلا معنى لعرض الاخبار
عليه ومنها الاخبار الدالة على عرض الشرط المذكور
في العقد على الكتاب فلو كان موافقا له فخذوه
ويكون العقد صحيحا والا فيكون العقد باطلا فردوه
ومنها ما دل على امر النبي (ص) من شرب الخمر واعتذر بانه
ما سمعت اية تحريم شرب الخمر الى بيوت المهاجرين
والانصار ان شهدوا بانه ما سمع منهم انطلقوه والا
فحدوه ومنها محاجة الصديقة (ع) صلوات الله عليها على
ابيها وبعلها وابنائها المعصومين مع الغاصبين للفدك
وتلاوتها لهم ايات ارث اولاد الانبياء
منهم (ع) مثل قوله تعالى وورث سليمان داود وقوله تعالى فهب لي
وليا يرثني وغير ذلك وعدم قولهم لها انا لا نفهم الايات
ومنها قوله (ع) لمن اطال الجلوس في بيت الخلاء للاستماع

الغناء معتذرا بانه لم اتاه برجله اما سمعت قول الله عز وجل
ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا
ومنها قوله ع في رواية عبد الاعلى في حكم من عثر فوقع
ظفره فجعل على اصبعه مرارة ان هذا واشباهه يعرف
من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال
امسح عليها فاحال ع معرفة حكم المسح على اصبعه المغطى
بالمرارة الى الكتاب مشيرا الى ان هذا الحكم مما
بديهي لا يحتاج الى السؤال لوجوده في ظاهر الكتاب
ولو لم يكن ظاهر الكتاب حجة فما احال ع علمه الى
الله بل اجابه من دون التكلم بالكلام المذكور
ومنها قول امير المؤمنين وامام المتقين ع في الخطبة
المعروفة بالشقشقية كانهم لم يسمعوا ان الله سبحانه
يقول تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون
علوا في الارض ولا فسادا الاية وجه الدلالة ان القرآن
لو لم يكن حجة في نفسه فاي انكار يتوجه اليهم

لمجرد

٢

لمجرد سماعها ومنها خبر زرارة ومحمد بن مسلم قالا للامام
عليه السلم ان الله قال فاذا ضربتم في الارض فلا جناح
ان تقصروا الصلوة ولم يقل افعلوا مع ان القصر في
الصلوة واجب على المسافر فاجاب ع بانه من قبيل
قوله تع فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف
بهما مع ان طوافهما واجب والمراد منه انه في بيان
الترخيص في اصل التشريع القصر وكونه مبنيا على
التخفيف فلا ينافي وجوب القصر وتعينه على
المسافر وعدم صحة الاتمام منه بدليل آخر ويدل ايضا
على تقرير الامام ع لهما في التعرض لاستفادة الاحكام من
الكتاب والتصرف في ظواهره ومنها ما دل على النهي للنسوان
لتعليم النسوان سورة يوسف والامر بتعليمهن سورة
النور والوجه في ذلك ان النهي في الاول من جهة
انه مشتمل على العشق والمكر والامر في الثاني من
انه مشتمل على حد الزاني والزانية وغض الابصار

من غير المحارم ولو كان من قبيل اللغز والمعما ولم يكن ظاهره
حجة لما كان للنهي في الاول وللامر في الثاني وجه
ومنها محاجة المأمون عليه وعلى ابيه اللعنة للرضا صلوات
الله وسلامه عليه وعلى ابائه المعصومين وابنائه
الطيبين وقوله له ع ما الدليل على خلافة امير المؤمنين
بلا فصل فاجاب ع آية انفسنا وقال المأمون لولا
نسائنا وقال الرضا ع لولا ابنائنا وتقريب الاستدلال
به لما نحن فيه من كون ظاهر الكتاب حجة واضح وانما الاشكال
في كونه دليلا على اثبات الخلافة وتقريب الاستدلال به
له ان الامام ع حصه من قوله تع آية انفسنا ان النبي ص جعل
نفس امير المؤمنين بمنزلة نفسه ص وهو دليل على خلافته ع
قال المأمون عليه اللعنة ان المراد من انفسنا هو الرجال
بقرينة نسائنا يعني ندع رجالنا ونسائنا لا تعين بالنفس
الامير ع بمنزلة نفسه ص قال الامام ع انه يصح لو لم يكن لفظ
ابنائنا اذ لو كان المراد ما ذكره المأمون لكان ذكر ابنائنا لغوا
ولا فائدة ومنها ما ذكره الشيخ في الرسالة من الاخبار

والسابع

حتى يكون دليلا على خلافته

[illegible]

والسابع الاجماع عملا وقولا محققا ومنقولا اما العملي
فلبناء صحابة النبي ص واصحاب الائمة ع واصحابنا رضوان الله
عليهم على العمل بالكتاب وكان ديدنهم ودأبهم على العمل والتمسك
بالكتاب في مقام التنازع والتشاجر مع صاحبه فهو اما ان سكت
او ان يقبل ومنكره منكر للوجدان واما الاجماع القولي فمحصله
حاصل ومنقوله مستفيض لعدهم الكتاب من الادلة الاربعة
فان قلت ان الاجماع تقييدي والمراد به عدم معلومية عمل
المجمعين وما نحن فيه من جهة التبيين اذ لم يعلم ان عملهم بظواهر
الكتاب من باب الظن الخاص او من باب الظن المطلق و
الاجماع التقييدي لا اعتبار به ولا حجية فيه قلت ان كلا
مع الاخبار ربما يكفي في دفع اثبات حجية الظن في الجملة
المردد بين الظن الخاص والظن المطلق والاجماع التقييدي
متكفل للظن المردد بينهما وثانيا انا نتكلم مع ارباب الظنون
المطلقة ونقول ان عمل العلماء والاصحاب بظواهر الكتاب
من باب الظن الخاص بيان ذلك انه يعتبر في العمل
بالظن الانسداد الاغلبي سواء كان في الظن الخاص او في
الظن المطلق الا ان الفرق بين الظن الخاص وبين الظن

[illegible]

المطلق ان الانسداد الاغلبي علة في الثاني يدور العمل به الظن
مدار الانسداد وحكمة في الاول لا يدور العمل به مداره
والاصحاب يتمسكون بظواهر الكتاب مع تمكنهم السؤال
عن النبي ص والائمة ع وتمسكهم بها مع التمكن من العلم دليل على
كون عملهم بها من باب الظن الخاص وثانيا لو اغمضنا عما ذكرنا
من الوجهين وقلنا بان ما نحن فيه مورد الشك فنقول انا قد
قررنا في محله ان مجرى الاصل هو الشك في الحدوث لا
في الحادث لان الاصل فيه معارض بالمثل مثلا اذا تيقن
الرجل وجود الانسان المردد بين زيد وعمرو فلا يجوز
ان يقال ان الاصل عدم كونه زيدا فانه معارض بالاصل
عدم كونه عمروا ولكن اذا كان لاحد الحادثين اثر زائد
يجري الاصل بالنسبة اليه بلا معارض وما نحن فيه
من هذا القبيل لان ~~الاصل~~ الشك فيه وان كان في الحادث
ويكون الاصل عدم كون عملهم بظواهر الكتاب من باب
الظن الخاص معارضا بالاصل عدم كونه من باب الظن
المطلق ولكن للاصل الثاني اثر زائد اذ قد عرفت انه
يجوز

يجوز التعدي في الظن المطلق من مورده الى مورد اخر
بخلاف الظن الخاص فانه لا يجوز التعدي فيه والتعدي
اثر زائد للظن المطلق فيجري الاصل بالنسبة اليه الاعقلي
وان لم يثبت منه كون عملهم بها من باب الظن الخاص
وكيف كان ان ظواهر الكتاب حجة ومنكرها منكر
للوجدان من دون فرق بين كون المسئلة مسئلة
فقهية او مسئلة اصولية عملية فما ذكره بعض الاصوليين
من ان ~~المسئلة~~ ما نحن فيه مسئلة اصولية ولا يجوز العمل بالظن
فيها غير سديد لان ما قرع سمعه من عدم جواز العمل بالظن
في المسئلة الاصولية انما هو في المسئلة الاصولية
الاعتقادية على قول لا في المسئلة الاصولية العملية
فانه يجوز العمل بالظن فيها اتفاقا وهذا تمام الكلام في ادلة
القائلين بجواز العمل بظواهر الكتاب واما ادلة الا
المانعين عنه فالذي استدلوا به او يمكن الاستدلال لهم
به وجوه احدها ان الكتاب من قبيل اللغز والمعما ومتشابه
الاول

وغيرها من الظنون

ولكن لا بالتشابه الذاتي الناشي من الوضع كما في اكثر
ضرورة معلومية مفردات الكتاب بل بالتشابه العرضي
الناشي من الامور الخارجية وهي ثلثة احدها
ان الكتاب مشتمل على عام وخاص وناسخ ومنسوخ
ومحكم ومتشابه ومطلق ومقيد ويكون حاله مثلها لو
قال واحد منا اني ربما اتكلم العمومات واريد الخصوص
من دون ذكر قرينة عليه واخاطب احدا واريد غيره
وغير ذلك مثل ان استعمل المطلق واريد المقيد
من دون ذكر قرينة واخرت شيئا يكون ظاهره
الدوام ولكن اريد منه بعض الاوقات فكلام لم
يحصل منه القطع بمراده بل ولا الظن بمراده فكذا القران
وثانيها ان القران مغاير لاسلوب سائر الكتب المنزلة
لاشتماله على كلمات لا يعلم المراد منه كالحروف المقطعة
واشتماله على مجازات لا يعرفها العرب ومع ذلك
كيف يحصل منه الظن بالمراد منه وثالثها ان القران
مشتمل

مشتمل على المحكم والمتشابه بنص القران فيه آيات محكمات هن ام الكتاب
واخر متشابهات الاية وذم الله تعالى على اتباع المتشابه ولم
يبين لهم المتشابهات ما هو وكم هي وهما متشابهان او متشابها
وبعبارة اخرى انها متشابها من حيث المفهوم ومن حيث المصداق
الثاني ان التمسك بالقران في حق المخالفين الذين يستغنون بكتاب
عن اهل البيت بل يخطئونهم به فان المعلوم من مذهبهم ضرورة
تقديم ظواهر الكتاب على نص الامام من دون ملاحظة التقييدات و
التخصيصات بخلاف معاشر الامامية فانهم يلاحظونها الثالث ان
القران مشتمل على عام ولا يجوز العمل به الا بعد الفحص
الفحص عن المعارض والفحص لا بد من ان يكون في مظانه وهي الاخبار
الصادرة عن النبي ص واوصيائه ولازمه عدم ملاحظة العمل بظواهر
الا بعد ملاحظة الاخبار فرجعه الى العمل بالاخبار الرابع ان القران
وقع فيه التحريف والنقصان والزيادة كما يدل عليه الاخبار المستفيضة بل
المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين
قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم الخ
فقال ع انه سقط بينهما اكثر من ثلث القران وغيره من الاخبار
التي ذكرها السيد نعمة الله الجزائري في رسالته المسماة بمنبع الحياة
انه لو كانت ظواهر الكتاب حجة للزم من حجيتها عدمها اذ من جملتها

الايات الدالة على حرمة العمل بالظن الساكن الايات وهي ثلثة احدها ماذكره صاحب الحدائق في ديباجة الحدائق وهو قوله تعالى وانزلنا اليك لتبين للناس ما نزل وثانيها قوله واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم الى ثالثها قوله تعالى وان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله والمراد بالاتباع للائمة ع يكون بعدم القول بالفصل اذ لا يعلم اعني ما كانت ظواهر الكتاب حجة لكانت حجة لمخالفينا علينا اذ الظاهر والمتبادر من قوله تعالى واولى الامر في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم هو السلطان وحاصله ان القول باعتبار ظواهر الكتاب مستلزم لمفسدة عظيمة لا يمكن ان يلتزم بها احد اذ من جملة القرآن الاية المذكورة والعمل به مستلزم لثبوت الولاية للاول والثاني والثالث لان الظاهر من اولى الامر عند العامة هو الثلثة المذكورة ومن بعدها السلطان ومن المعلوم انه ليست مفسدة اعظم من القول بولايتهم وما كان كذلك لا اعتبار به الثاني الاخبار الكثيرة الدالة على المنع عن العمل بظواهر القرآن ما لم يرد فيه تفسير من الائمة وهي على اصناف وسنذكرها ولكن هذه الوجوه بامرها ضعيفة لا يتم منها شيء اما الوجه الاول اعني الايات فمتشابه بالتقريب المذكور والجواب عنه اما بالنسبة الى الجهة الاولى اعني القرآن مشتمل على عام ومطلق وناسخ بالتقريب

الائمة ٢٠

بالتقريب المذكور فهو او لا منقوض بالاخبار الصادرة عن النبي والائمة فانها مشتملة على عام ومطلق وناسخ ويحتمل ان يكون له ومقيد منفصلة دالة على التقييد والتخصيص والنسخ فما هو جوابكم هناك فهو جوابنا وثانيا انه ان اريد بذلك بالنسبة الى المشافهين فهو ممنوع لانهم لا يعملون بظواهر الكتاب ويستدلون بها في مقام التشاجر والتنازع من غير نكير وان اريد بذلك بالنسبة الى المعدومين فهو مسلم ولكن نرفع الاشتباه والتشابه بعد الفحص عن تخصيصها وتقييدها ونسخها واليأس عن وجود ما دل عليها واما بالنسبة الى الجهة الثانية فهو ان القرآن وان كان بعضه متشابها ولكن بعضه الاخر محكم كما هو صريح نص القرآن فيه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية فلا مانع من العمل بالمحكمات ولا تزر وازرة وزر اخرى واما بالنسبة الى الجهة الثالثة انه قد قرر في محله ان ظواهر الكتاب ما لم يرد فيه تفسير من الائمة ع الا طريق يرجع فيه الى العرف واللغة والمحكم لغة هو مطلق الرجحان

قال المحقق البهائي قده في زبدته اللفظ ان احتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه فاذا علم معناه لغة فيكون مصداقا واضحا واما الوجه الثاني اعني التمسك بظواهر الكتاب انها تم في حق المخالفين ففيه انه ان اريد بذلك الفرق بين الخاصة والعامة قبل نزول الايات فهو ممنوع لعدم الفرق بل لم يكن منها اسم ولا رسم وان اريد به بعد نزولها فلا بد من الفحص وبعده واليأس عن المعارض يعمل بالظواهر واما الوجه الثالث اعني انه لا يجوز العمل بالظواهر الا بعد الفحص عن المعارض ففيه اولا انه منقوض باخبار السنة فانها ايضا العمل بها الا بعد الفحص عن المعارض مع ان مظان وجود المعارض ليست منحصرة في الاخبار الصادرة عن الائمة الاخبار لاحتمال

لاحتمال ان يكون هو الاجماع او العقل وثانيا ان الفحص عن المعارض لا ربط له بالتفسير اذ من المعلوم ان هذا لا يسمى تفسير فان احد من العقلاء اذا رأى في كتاب مولاه انه امره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربيا كان او فارسيا او غيرهما فعمل به وامتثله لم يعد هذا تفسيرا اذ التفسير كشف القناع واما الوجه السادس اعني الايات والاخبار بها اما ان يكون من باب الالزام على الخصم فانه الاخباريون وهم قائلون بحجية ظواهر الكتاب واما من جهة انها من الايات التي ورد التفسير فيها من الائمة ع وكيف كان ان الايات التي استدلوا بها ثلثة احدها ما ذكره صاحب الحدائق في ديباجة الحدائق مثل قوله تعالى وانزلنا اليك القرآن لتبين للناس ما نزل وثانيها قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم الخ

وثالثها قوله تعالى وان كنتم تحبون فاتبعوني يحببكم الله واتباعه
للائمة ع انما يكون بعدم القول بالفصل فالجواب عن الاية
الاولى انها لا تدل على المنع بظواهر الكتاب فانها نظير قوله ما
ارسله السلطان الى بعض عماله الحاكم في البلاد وكان مشتملا
على احكام ويقول له اظهرها وبينها للرعية ولا ترتكب
بالتفسير وعن الاية الثانية انها نزلت في حق بعض المنافقين
اذا جائه الامن او الخوف افشاه ويوجب اختلال
امر المجاهدين وبعبارة اخرى انها تدل تتعلق بامر المعاش لا بالاحكام
التي هي من الامور التي تتعلق بامر المعاد . وحمل الكلام على
الثاني مع ان صورتها صورة القياس الاستثنائي وقد ذكر في
محله ان المنتج منه صورتان احديهما وضع والاخرى رفع
التالي واما رفع المقدم فهو غير منتج وعن الاية الثالثة
ان سياقها سياق قوله تعالى ولكم في رسول الله اسوة
حسنة فيدل على متابعة الرسول والاقتداء به ولا دخل
لها بالمنع عن ظواهر الكتاب من دون تفسير الائمة مع ان العمل
بظواهر الكتاب متابعة الرسول واما الوجه الخامس اعني ما لو
كان ظواهر الكتاب حجة لكانت حجة لمن كان مخاطبا بالقرب بسبب
الذي

الذي ذكرناه فالجواب عنها ان مفاسد عدم حجيتها اكثر من مفاسد حجيتها
اذ من جملة مفاسد عدم حجيتها لزوم انكار ولاية علي بن ابي طالب ع والائمة من
ولايتهم فانها ثبتت من القرآن وعلى القول بعدم حجيتها يلزم انكار ولايتهم وهو
مفسدة عظيمة فائقة على المفسدة الاولى بل هو مستلزم لارتفاع النبوة
واضمحلال الدين راسا لان اثبات النبوة انما يكون بكون القرآن معجزة فاذا
قلنا بعدم اعتباره انتفت المعجزة ومعه انتفت النبوة والدين راسا
فلا مناص عن القول باعتباره واما كون اولى الامر ظاهرا في الاول
والثاني والثالث عندهم فلا يضر ما ذكرنا فانه وان كان ظاهرا فيهم
عندهم الا ان عدم ولايتهم خارج عنه بالاجماع والضرورة واما الوجه
الثاني اعني الاخبار فقد اشرنا الى انها على طوائف احديها الاخبار
الواردة في تفسير اغلب ظواهر الكتاب بخلافها بحيث لا يكاد يفهمها
عنه اهل اللسان كتفسير الصلوة بولاية الامير ع وتفسير البحرين بامير المؤمنين
و البرزخ بالنبي ص واللؤلؤ والمرجان بالحسنين صلوات
الله وسلامه وليلة القدر بفاطمة الزهراء والجبت والطاغوت
بالاول والثاني والعدل والاحسان بالنبي ص ووصيه الامير ع
وغير ذلك فاذا كان اغلب الظواهر كذا فيكون الباقي مشكوكا
فيه والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فالجواب عنه ان تفسير
اغلب الظواهر بخلافها لا ينافي كونها حجة اذ تفسيرها بخلافها
من قبيل ارادة البطون اذ للقرآن ظاهر وباطن بل بطون
سبع او سبعون فان قلت انه استعمال اللفظ في معنيين

حقيقيين ان كان لكل من الظاهر والباطن معنى حقيقيا او مجازيا
ان كان لكل منهما معنى مجازيا او حقيقيا ومجازيا ان كان
احدهما معنى حقيقيا والاخر معنى مجازيا وكيف ان استعمال
اللفظ في المعنيين امر مرغوب عنه عند محققي العلماء
فلا ينبغي بل لا يجوز حمل كلام الحكيم عليه قلت
انه انما يتم على تقدير كون ارادة البواطن من قبيل الاستعمال
في المحاورات العرفية المنبعثة عن الوضع ولكن ليس كذلك
بل من باب المناسبة بين الظاهر والباطن التي لا يعلمها
احد الا الله ورسوله والائمة او من باب المناسبة
بين الباطن واللفظ له ظاهر بناء على مذهب من ان تكون دلالة
الالفاظ على معانيها ذاتية كما يقول به سليمان بن عباد
الصيمري فالمقامات مختلفة ففي بعض الموارد من جهة
الوجه الاول وفي بعضها من جهة الوجه الثاني
ولئن اغمضنا عن ذلك فنقول ان الخبر المفسر للقرآن
مخالفا لظواهره ان كان بحيث يصلح ان يكون قرينة
صارفة للقرآن عن ظاهره فيعمل به والا فنعمل بظاهره
عملا باصالة الحقيقة ولئن اغمضنا عن ذلك
ان اغلبية المدعاة

في ان اغلب

في ان اغلب القرآن مفسر بخلاف ظواهره ممنوعة بل اغلبه غير مفسر
بل غير المفسر في جنب المفسر كالقطرة في جنب البحر بل البحار
ثم على تقدير تسليم الاغلبية في جانب المفسر فالحاصل منها
هو الظن المطلق واما الظن الحاصل من اصالة الحقيقة فهو
الظن الخاص والعجب من الاخباريين انهم اخذوا الظن
المطلق وطرحوا الظن الخاص الحاصل من اصالة الحقيقة
وثانيها الاخبار الدالة على اختصاص علم القرآن بالائمة ع
مثل قولهم ع نحن اهل الذكر بعد السؤال عن اهل الذكر في
قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر والجواب عنها انه اما ان يقال ان
المراد باختصاص علم القرآن بالائمة ع هو علم بجميع ما في القرآن
اذ فيه جميع الاشياء لقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين وعلمنا بالقرآن في جنب علمهم به كالقطرة في جنب
البحر بل البحار فهذه الاخبار لا تدل على عدم جواز العمل بظواهر
القرآن واما ان يقال ان المراد باختصاص علم القرآن بالائمة ع
علمهم ع بمحكمات القرآن ومتشابهاته بمعنى انهم ع عالمون
بهما وهذا لا ينافي علمنا بمحكماته وثالثها الاخبار الناهية

عن تفسير القرآن بالرأي والجواب عنها اولاً ان المراد تفسير متشابهات
القرآن كما يشهد بذلك بعض الاخبار الواردة الظاهرة او
الصريحة فيه مثل قولهم في بعض الاخبار ان بعض القرآن
محكمات وبعضه متشابهات ولا يعلم المتشابه الا الله و
الراسخون في العلم ونحن الراسخون وثانياً ان المراد بالتفسير
على ما يظهر من كلام اهل اللغة وبساعده العرف هو
كشف القناع والنقاب والحجاب بين وجوه الالفاظ
المجملة محل اللفظ على ما هو ظاهر فيه ليس كذلك وبعبارة اخرى
ان المعنى المذكور للتفسير لا يشمل حمل ظواهر الكتاب على
معانيها اللغوية او العرفية فالمراد بالتفسير بالرأي اما
~~حمل اللفظ على خلاف ظاهره او على احد معنييه او معانيه~~
المحتملة وثالثاً لو سلمنا ان التفسير هو مطلق حمل اللفظ على معناه
ولكن نمنع كونه تفسيرا بالرأي فان المراد بالتفسير بالرأي
اما حمل اللفظ على خلاف ظاهره او على احد معنييه او
معانيه المحتملة لرجحانه في نظره القاصر وعقله الكاسر
به المروي عن مولانا الصادق ع قال في حديث طويل وانما هلك
الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته

فوضعوا له

الا ان يقال ان المراد بالرأي ... [illegible]

فوضعوا له تاويلاً من عند انفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن
مسئلة الاوصياء ع فيعرفونهم واما حمله على ما يظهر له في
بادي من المعاني العرفية واللغوية من دون التامل في
الادلة العقلية ومن دون التتبع في القرائن النقلية
مثل الايات الدالة على خلاف هذا المعنى والاخبار
الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها ومنسوخها
والمعنى الاول هو الاقرب عرفاً ولكن يشهد للمعنى الثاني وجوه
الاول ان المنهي عنه في الاخبار الناهية عن تفسير القرآن
بالرأي هو المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن اهل البيت ع
بل يخطئونهم به ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم
نص الامام ع على ظاهر القرآن كما ان من المعلوم ضرورة
من مذهبهم هو العكس الثاني قول ابي عبد الله ع في مرسلة
شبيب بن انس لابي حنيفة انت فقيه اهل العراق قال
نعم قال ع فبأي شيء تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه
قال يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف
الناسخ من منسوخه قال نعم قال ع يا ابا حنيفة لقد
ادعيت علماً ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل

اهل الكتاب الذين انزل عليهم ويلك ما هو الا عند الخاص
من ذرية نبينا ص وما ورثك الله من كتابه حرفاً وقد
الامام ع على ابي حنيفة حيث انه يعمل بكتاب الله
ومن المعلوم انه انما كان يعمل بظواهره لانه كان يؤوله
بالرأي اذ لا عبرة بالرأي عنده مع الكتاب والسنة
الثالث قول ابي عبد الله ع في ذم المخالفين انهم ضربوا
القرآن بعضه ببعض واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون انه الناسخ
واحتجوا بالخاص وهم يظنون انه العام و
تركوا السنة في تأويلها ولم ينظروا الى ما يفتح به الكلام
والى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم
يأخذوه من اهله فضلوا واضلوا ورابعها الاخبار
الدالة على وقوع التحريف في القرآن والجواب عنها
اولاً انا نمنع وقوعه فيه ~~للاصل اولاً وللاجماع~~ والدليل
عليه وجوه الاول الاصل وثانياً الاجماع محققاً و
منقولاً كما صرح به الصدوق في اعتقاداته حيث
قال اعتقادنا عدم وقوع التحريف والزيادة
والنقصان في القرآن واجاب عن الاخبار الدالة على
ان

ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين ع زيادة لم تكن في غيره
بانها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن
وثالثاً بعض الايات مثل قوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه و
~~لا من خلفه~~ يعني لا يأتيه الباطل من قبل التورية ولا من الانجيل و
الزبور ولا من خلفه اي لا يأتيه من بعده كتاب يبطله وفي المجمع
عنهم ع يعني ليس في اخباره عما مضى باطل ولا في اخباره عن
المستقبل باطل بل اخباره موافقة لمخبراته ومثل قوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والمراد بالذكر هو القرآن بدليل
اسناده الانزال والتنزيل اليه في القرآن المجيد فالمراد باهل
الذكر اهل القرآن وهم في الحقيقة الائمة المعصومون ولذا فسروا
اهل الذكر بهم ع المذكوره وفي بعض الاخبار انهم ع قالوا نحن اهل الذكر وقالوا
الذكر على النبي ص الصافي قوله تعالى انا ارسلنا اليكم ذكراً رسولاً اورابعاً ذكرا
انه لو وقع التحريف في القرآن لذاع وشاع لكونه امراً مهماً و
خطيراً وخامساً انه لو وقع التحريف في القرآن لكان موجباً للتشنيع
من اهل الملل والاديان الباطلة مع انا لم نجده ولا نجده وسادساً
انه لو وقع التحريف فيه لخرج عن كونه معجزة وسابعاً الاخبار
المستفيضة بل المتواترة وثامناً ما ورد من الاخبار الدالة

الاولى اعنى الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله هكذا ذكروا هذه الوجوه ولكنها باسرها ضعيفة اما الاول فلا اصل له فى مقابل الاخبار المستفيضة بل المتواترة فان الاصل دليل فقاهتى والاخبار ادلة اجتهادية ومع وجود

الثانى اعنى الدليل الاجتهادى لا وجود للدليل الفقاهتى واما الاجماع فالمحصل منه غير حاصل والمنقول غير نافع اسيما فى المسائل الاصولية ولئن اغمضنا انه دليل اقناعى لا الزامى والاخبار

الثالث اعنى لم يقولوا بحجية الاجماع واما قوله لا ياتيه الباطل الخ فلانه لا دلالة فيه على المدعى اصلا لان معناه انه لا يبطله الدين الخ ولا اعجازه او لا يبطل هو فى الحقيقة كما انه موجود عند الائمة او انه ليس فيه باطل اصلا كما قال ان كلام الله لا يتطرق اليه نقص ولا فساد بوجه من الوجوه اى ليس فيه فساد فنفى الباطل من بين يديه ولا من خلفه كناية عن هذا واما قوله تعالى وانا له لحافظون فلانه لا يدل على التغير فى القران الذى بايدينا فيكفى كونه محفوظا عند الائمة فى حفظ اصل القران فى مصداق الاية ولا ريب ان ما بايدينا ليس محفوظا من ان يتطرق اليه نقص او زيادة مع انه يحتمل ان يكون المراد من قوله تعالى لحافظون هو العالمون

العالمون واما الرابع والخامس فهو مجرد الاستحسان العقلى واما السادس اعنى انه لو وقع التحريف فى القران لخرج عن كونه معجزة ففيه ان القران بالتغير بالنقيصة والزيادة لم يخرج عن كونه معجزة لبقاء الاسلوب والبلاغة الذين هما مناط الاعجاز بحالهما واما السابع اعنى اخبار التحريف فلان وقوع الزيادة فى القران مما لا اشكال فيه وادعى عليه الاجماع الشيخ والطبرسى فى التبيان ومجمع البيان واما النقيصة فلان المراد بها اما ان تكون باعتبار نقصان الاحاديث القدسية لان المنزل من جانب الله اما ان يكون من جهة الاعجاز او غيره فان كان من جهة الاعجاز فهو يسمى بالقران وان كان من جهة غير الاعجاز فهو يسمى بالحديث القدسى واما ان تكون باعتبار نقصان التفاسير والبيانات التى تشتمل قران الامير عليه السلام واما ان تكون باعتبار حذف ذكر الائمة والايات الدالة على مدائحهم وحذف ذكر المنافقين والايات الدالة على فضائحهم واما ان تكون باعتبار حذف غير ايات الاحكام واما ان يكون التحريف باعتبار المعنى لا اللفظ مع ان هذه الاخبار معارضة بالاخبار الدالة

على عدم وقوع التحريف فى القران هكذا ذكروا والجواب عن هذه الاخبار ولكنه لا يخلو من نظر بل منع اما ما ذكر فى جانب الزيادة ففيه ان بعض الاخبار يدل على وقوعها فى القران وهو يكفى فى كونه دليلا لا كثر الاخبار على القائلين بها واما ما ذكر فى جانب النقيصة فهو بجميعه مناف للاخبار الدالة المستفيضة بل المتواترة على وقوع النقصان فيه مثل ما روى عن امير المؤمنين عليه السلام لما سئل المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا فقال عليه السلام لعله يسقط بينهما اكثر من ثلث القران ومثل ما روى عن الصادق عليه السلام فى قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ليس هكذا انزلت وانما انزلت كنتم خير ائمة اى الائمة من اهل البيت عليهم السلام ومثل الاخبار المستفيضة فى ان اية الغدير هكذا انزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فى على عليه السلام فان لم تفعل فما بلغت رسالته لان ما ذكر فى الجواب عن اخبار النقيصة لا يجمع شىء منه مع هذه الاخبار واما الثامن اعنى ما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب فهو لا ينافى وقوع التحريف

[illegible]

التحريف فى القران فانه امر ايضا بالتمسك به لا وسيما من صار ممنوعا من التبليغ واما اعنى قولهم لو كان ظواهر الكتاب يلزم من حجيتها عدمها وما يلزم من وجوده عدمه باطل محال اما بطلان اللازم فواضح واما الملازمة فلان من جملة ظواهر الكتاب الايات الناهية عن العمل بالظن فلا زم حجية ظواهر الكتاب هو العمل بهذه الايات ولازم العمل بهذه الايات عدم حجية ظواهر الكتاب لانها تفيد الظن وقد اجيب عنه بان بعد ما قام الدليل القطعى على حجيتها يكون الظن الحاصل بمنزلة العلم فلا تشمل الايات الناهية له فيكون خروجه عنها خروجا موضوعيا وبعبارة اخرى ان خروجه من باب التخصص لا التخصيص وهذا نظير ما ذكره بعض فى مقام التوجيه لخروج الظن القياسى من تحت دليل الانسداد بناء على ان يكون حكم العقل من باب الحكومة لا الكشف ونحو قلنا بان نتيجة دليل الانسداد قضية كلية محصورة وفيه ان قيام الدليل القطعى على حجية ظواهر الكتاب لا يخرجها عن كونها ظنا فيكون خروجها من باب التخصيص لا التخصص فهذا الجواب

ومما نظير ما ذكره بعض فى مقام التوجيه ما ذكره بعض

ليس بصواب فالحق في الجواب ان يقال ان الايات الناهية لاتشمل الظن الكتاب لا لما ذكره المجيب بل لما قرر في محله من انه اذا ثبت حكم للعام وكان له فرد بحيث لو ثبت له حكم ذلك العام يلزم عدم ثبوته لسائر افراده قالوا انه لم يشمل لذلك الفرد لدوران الامر بين دخول الخصوص من الفرد وخروج سائر الافراد وبين العكس والعكس متعين للزوم انتهاء التخصيص الى الواحد وهو قبيح ثم ان الشيخ العلامة الانصاري قال في مقام الرد على الاخباريين القائلين بوقوع التحريف في القران وهو موجب لكون ظواهره مصروفة عن ظاهرها وعدم العمل بها قال ان وقوع التحريف فيه لايكون مانعا عن التمسك بظواهره لعدم العلم الاجمالي باختلاف الظواهر بذلك حتى يوجب لعدم العمل بها وعلى فرض العلم الاجمالي به لم يكن قادحا لكونه من قبيل الشبهة الغير المحصورة وعلى تقدير تسليم كونه من قبيل الشبهة المحصورة لم يكن قادحا ايضا لما قرر في محله من انه لو كان احد اطراف الشبهة غير مبتلى للمكلف لم يجب الاجتناب وفيما نحن فيه احد طرفي الشبهة هو الظواهر الغير المتعلقة بالاحكام الشرعية

ان الظواهر التي وجب علينا الرجوع الى ظاهر الكتاب وفيه ما ذكره في الاخير لايخلو من نظر بل منع لان الاصول اللفظية ليست مثل الاصول العملية في الفرق بين صورة الابتلاء وعدمها بل كلتا الصورتين في الاصول اللفظية على السواء كما اعترف هو قدس سره في غير موضع واما هذا كله في التفصيل المنسوب الى الاخباريين واما التفصيل الاخر فهو يظهر من المحقق القمي في القوانين في اخر مسئلة حجية الكتاب وفي اول مسئلة الاجتهاد والتقليد وهو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطبا كما في الخطابات الشفاهية ام لا كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر اليها وبين من لم يقصد افهامه بالخطاب كامثالنا بالنسبة الى اخبار الائمة عليهم السلام الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة الى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته متوجهة الينا وعدم كونه من باب التاليف للمصنفين ~~فالظهور~~ فحجية الظهور اللفظي لنا ليست

من باب الظن الخاص بل انما يكون من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم ويمكن ان يوجه لهذا التفصيل كما سنشير الى بعضها ولكن عمدتها ان الكلام الملقى الى الغير لايخلو اما ان يكون مقصود المتكلم بكلامه افهام من قصد افهامه اولا فان كان من قبيل الاول فلابد عليه ان يلقي الكلام على وجه لايقع المخاطب معه في خلاف مراده فان وقع فيه فلابد من ان يكون اما لغفلة من المتكلم في كيفية الافادة بان يلقي الكلام على وجه لايفي بالمراد غفلة واما الغفلة من المخاطب في كيفية الاستفادة بان يكون غافلا عن ان يلتفت الى القرينة المذكورة في الكلام الملقى اليه ولكن هذين الاحتمالين مع مرجوحيتهما في نفسها اتفق العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء بهما في جميع امورهم اقوالهم وافعالهم وان كان من قبيل الثاني بان لايكون مقصود المتكلم من كلامه افهام الشخص فوقوع المخاطب في خلاف مراده ليست منحصرة في غفلة المتكلم او المخاطب بل اسبابه كثيرة كالسقط والتحريف والزيادة

والزيادة والنقصان وفهم المخاطب المراد بقرينة قد اختفيت علينا ومع ذلك ليس هنا شيء يوجب نفي الظن بالمراد ولو حصل الظن به فلا يكون مستندا الى الوضع او القرينة بل انما يكون من الامر الخارجي ولا دليل على اعتباره بل هو نا بع لمنشائه في الاعتبار وعدمه ومنه عمدة الوجوه التي على ان تقال لهذا التفصيل وفيه اولا ينافي لبناء العقلاء واهل اللسان لانهم لايفرقون في العمل بالظواهر واصالة عدم القرينة بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد لان اهل اللسان اذا نظر الى كلام صادر من متكلم في مخاطب يحكمون بارادة ظاهره منه اذا لم يجد قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها ولا يتوقفون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه الا ترى اذا وقع المكتوب المرسل من شخص الى شخص اخر بيد شخص ثالث فلا يتامل ذلك الثالث في استخراج مرادات المتكلم من خطابه المرسل الى المكتوب اليه ولو كان ذلك الثالث مشتركا مع المكتوب اليه فيما اراد المولى منهم وذكره في التكليف

فلا يجوز له ان يعتذر فى ترك الامتثال بعدم الاطلاع على
مراد المولى واما العلماء ~~فلا اطلاع~~ وحجية بناء العقلاء
اما ان يكون لكشفه عن قوة العاقلة فيثبت حكم الشرع بالملازمة
بينه وبين العقل واما لكشفه عن حقيته فى الواقع واما
العلماء فبنائهم فى الرجوع الى اصالة الحقيقة فى الالفاظ
المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم الى مخاطب
سواء كان فى الاحكام الجزئية كالصادرة عن الموصى
المعين الى شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل
بها مع فقد الموصى اليه فان العلماء لا يتأملون فى
الافتاء بوجوب العمل بظاهر الكلام الموجه الى الموصى
اليه المفقود ام كان فى الاحكام الكلية كالاخبار
الصادرة عن الائمة ع مع كون المقصود منها تفهيم مخاطب
لا غير فانه لا يتأمل احد من العلماء فى استفادة
الاحكام من ظاهر ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على
حجية اصالة عدم القرينة بالنسبة الى غير المخاطب
ومن قصد افهامه وثانيا ~~ان~~ الصحابة واصحاب الائمة ع

فانهم

فانهم كانوا يعملون بظواهر الاخبار الواردة اليهم من الائمة
الماضين كما انهم يعملون بظواهر الاقوال التى يسمعونها
من ائمتهم ع ولا يفرقون بينهما الا بالفحص وعدمه فان قلت ان
عمل العلماء والصحابة واصحاب الائمة بظواهر الاخبار لعل من جهة
انسداد باب العلم ولم يثبت منه ازيد من الظن المطلق قلت
ان اريد من الانسداد هو الانسداد العلمى بان يكون الانسداد
علة للعمل بالظواهر فهو ممنوع لاستلزامه للتوقف فى العمل بالظواهر
مدار الانسداد مع ان الصحابة واصحاب الائمة ع كانوا يعملون
بظواهر الاخبار مع تمكنهم عن العلم بان يسئلوا النبى ص
او الائمة ع وكذا من العلماء من يعمل بالظواهر مع انه
لم يقل بالانسداد كالسيد واتباعه وان قلت لعل عملهم بالاخبار
من جهة كونها تاليف المؤلفين قلت مع ان الخصم يقول بانه
لو هو اولى بالاذعان فى الكتاب العزيز فيرتفع ثمرة التفصيل
المذكور لان المفصل اعترف بان ظاهر الكلام الذى هو من
قبيل تاليف المؤلفين حجة بالخصوص لا لدخوله فى مطلق الظن
وانما يكون كلامه فى اعتبار ظهور الكلام الموجه الى
... فى ان عملهم بها من باب الظن الخاص او الظن المطلق وقد

مخاطب خاص بالنسبة الى غيره ثم انه يرد على هذا المفصل جميع
ما اورد على الاخباريين فانه ورد بعض فى الاخبار المتواترة
معنى ما دل على الامر بالرجوع الى الكتاب العزيز وعرض الاخبار
المتعارضة بل مطلق الاخبار عليه ورد الشروط المخالفة
للكتاب فانه هذه الظواهر المتواترة حجة لنا فيهم لها
فليتدبر بخير المشافهين ثم ان هذا المفصل قال فى اخر مسئلة
حجية الكتاب ان حجية ظواهر القرآن على وجوه فبالنسبة
الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين لاجماع
على حجيته بالنسبة المخاطبين وبالنسبة الى غير المشافهين
مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن انه علم
حجيته بالخصوص كان يستنبط من دلالة الاخبار
وجوب التمسك بها لكل من يفهم منها شيئا واما
بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان نعتمد على مجرد الظن
الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم
النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان
ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم
بالاحكام الشرعية وانحصار الامر فى الرجوع الى الظن

ولما كان

ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فكون
دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين
بتلك الاخبار وظهورها بالنسبة الينا لم يعلم دليل على حجيته بالخصوص
وفيه انه اذا كانت دلالتها معلوم الحجية بالنسبة الى
المشافهين فيثبت بالنسبة الينا بعدم القول بالفصل
ثم ان هذا المفصل قال فى اول مسئلة الاجتهاد والتقليد
ما محصله كون الكتاب العزيز من قبيل تاليف المصنفين
الذين يقصدون بكتابهم افادة ابد الدهر ليفهم منه المتاملون بكرور
الايام على مقدار فهمهم ويعملون عليه اذ الظاهر منها القاء الاحكام
بين الامة واعلام المخاطبين بالشرايع واعلامهم بلغهم واثبات
كونه من هذا القبيل يحتاج الى دليل واضح قال ما هو محصله
انه لو كان الكتاب العزيز من هذا القبيل لزم التصويب
فى حكم الله وهو باطل حيث قال بل الانصاف انا ان لم
نرجح العلم بان الله تعالى لم يرد من الايات هذا المعنى اعنى كون الكتاب من
قبيل تاليف المصنفين ولا اقل من الظهور فى العدم او
تساوى الاحتمالين فكيف يدعى العلم بان مراد الله تعالى من انزاله
قوله من بعد وصية يوصى بها او دين ان يعنى هذه اللفظة

ومن فهم منها من المجتهدين الجائين بعد الف سنة ان المراد من بعد
اشتمال المال للوصية والدين والميراث واتاحته لهما بان
يفصل عنها ما يساوي الانصباء ويترتب عليه انه يكفي في
التملك وجواز التصرف فيه ان يعزل الدين والوصية كما فهمه
بعضهم فهو حجة عليه الخ ثم قال بل الاولى ان يقال العلم بان
مراد الله تعالى من كلامه في الحكم الواقعي هو معنى واحد
من تلك المعاني مما فهمه نبيه ص وفهمه المخاطبون المشافهون فهو ولكن
مقصوده بعد ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكنا نقطع بعد خفاء قاعدة
الهدى لا يخفى اكثر الاحكام وفيه انه ان اراد بلزوم التصويب
هو التصويب في الحكم الواقعي بان يتعدد الحكم الواقعي فهو مسلم
وان اراد به هو التصويب في الحكم الظاهري فهو ممنوع لان الامامية
قائلون بالتخطئة في الحكم الواقعي لا الظاهري وما ذكرنا من
وجود الاخبار المتواترة معنى الدالة على الرجوع الى الكتاب
وعرض الاخبار عليها ومن حجيتها للمشافهين واشتراك غير المشافهين
لهم يعرف النظر فيما ذكره صاحب الفصول حيث
انه بعد منع كون ظواهر الكتاب حجة من باب الظن الخاص
بالنسبة الينا اورد على نفسه وقال فان قلت ان اخبار
الثقلين

الثقلين تدل على كون ظاهر الكتاب حجة لغير المشافهين بالخصوص
ثم اجاب بعد قبول العلم بصدور تلك الاخبار بما هو حاصله
محصله ان رواية الثقلين غير ظاهرة في ذلك لاحتمال كون المراد
هو التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره من الائمة ع كما يقوله
الاخباريون وحجية ظاهر الكتاب برواية الثقلين بالنسبة
الينا مصادرة اذ لا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة
في حق غير المشافهين بها وتوضيح النظر ان ادلة حجية ظواهر
الكتاب ليست منحصرة في رواية الثقلين حتى يقال
ما ذكره بل العمدة منها غيرها من الاخبار المتواترة معنى
الآمرة باستنباط الاحكام من ظواهر الكتاب وفي هذه
الاخبار لتواترها القطع بان المراد ليس الا التمسك بظواهر
الكتاب بعد ورود تفسيرها من الائمة وليست ظاهرة في
ذلك حتى يكون التمسك بظاهرها لغير المشافهين بها مصادرة
بل رواية الثقلين لا ربط لها بما نحن فيه من اعتبار الظن الحاصل
بها في تشخيص الاطاعة والمعصية بل واردة في مقام وجوب
اطاعتهما وحرمة مخالفتهما بعبارة اخرى ليست في مقام بيان

كيفية الاطاعة هذا كله ثم ما ذكرنا من الوجه للتفصيل المذكور
لما كان مبتنيا على ان يكون بين اصالة عدم الغفلة والخطا
في فهم المراد وبين مطلق اصالة عدم القرينة فرق يوجب
ان لا يكون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة وان
قلنا بشمولها للغائبين لعدم جريان اصالة عدم الغفلة
في حقهم فما ذكره المفصل من ان الخطاب لو كان شاملا
للغائبين تكون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة والا
فلا غير سديد لان الظن المخصوص اذا كان حاصلا من
المشافهة الناشي عن عدم الغفلة والخطاء فلا يجري
في حق الغائبين وان قلنا بان الخطاب يشملهم وان كان
حاصلا من اصالة عدم القرينة فهو يجري في الغائبين
وان لم يشملهم الخطاب ثم ان لصاحب المعالم في هذا المقام
كلاما يحتمل التفصيل المذكور ولا باس بان نشير اليه
قال في الدليل الرابع من ادلة حجية خبر الواحد بعد
ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري من الاحكام
لفقد الاجماع والسنة المتواترة ووضوح كون اصل
البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني
الدلالة

الكتاب معلوم
الدلالة ما لفظه لا يقال ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون
وذلك بضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر
وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا
ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا
بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان
ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة
باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون قد
اقترن ببعض الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع
ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد على
في تعريفنا سائرها على الامارات المفيدة للظن القوي
وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي
القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب
والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء
الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه
ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة
في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود

وامتناعه ولعبارة اخرى فى الامكان والامتناع
العقليين لا فى الوضع والاستعمال اللفظيين وفى المختصر
ان الكتاب ... مختصر من مختصر الحاجبى
الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن انتهى كلامه
فى الخلد مقامه وفيه وجوه من النظر اما اولا
فان قوله هنا احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب
المشافهة مناف لقوله فى بحث خطاب المشافهة
~~ان قوله هناك~~ ما وضع لخطاب المشافهة فان ظاهر
مع ملاحظة التمثيل بقوله يا ايها الناس ويا ايها
الذين امنوا هو الاختصاص بما وضع له مثل حروف
النداء والضمائر وعدم شموله لاحكام المستفادة
من الكتاب بغير ما مثل ولله على الناس حج البيت
من استطاع وظاهر قوله هنا عدم اختصاصه
وشموله له وثانيا انه سلم معلومية الحكم المستفاد من
الكتاب اذا كان من قبيل خطاب المشافهة وهو متضح الفساد
اذ لا ملازمة بل لا يبقى كونه من قبيل المشافهة مع كونه معلوم
اذ اقصى ما يثبت من المقدمة العقلية المذكورة اعنى
قبح الخطاب بما له ظاهر الخ سد باب الاختلال فى
فهم المخاطب بالنسبة الى متكلم حكيم واما بالنسبة
الى انفسهم فلا فحى لا العلم ٢ ودعوى ان المفروض ان
المتكلم

المتكلم حكيم فاذا علم غفلة المخاطب يجب عليه من باب اللطف
تنبيهه وسكوته يكشف عن رضائه فقاعدة اللطف و
قاعدة التقريح يقتضيان سد باب الاختلال فى فهم
المخاطب بالنسبة الى نفسه مدفوعة اولا بان الكلام فى
المقام بملاحظة المقدمة العقلية المذكورة وهى قبح
خطاب الحكيم الخ لا بملاحظة قاعدة اللطف وقاعدة التقريح
وثانيا بان محاورات الائمة ٣ مثل المحاورات العرفية وعملهم
معهم بالعلم العادى لا بالعلم الالهى ولذا لا يلزم عليه
ان يدفع غفلة المخاطب الا اذا كانت فاحشة وثالثا ان المقام
المقدمة العقلية المذكورة لو كانت موجبة لمعلومية الكتاب
لجرى فى السنة ايضا فان المتكلم فيها ايضا حكيم ولعل الفاضل
قال لو كان الخطاب ملازما للغائبين فيرد عليه ما ورد على المحقق القمى فيه
من منع الملازمة بينهما اذ لو كان كذلك فلا يجب عليهم الفحص مع انه
كيف ولو كان كذلك للزم التصويب الباطل اذ المفروض معلومية
الخطاب لهم والعلم ما كان جازما مطابقا للواقع واما رابعا فلان
الظن المستفاد من الكتاب الخ والظاهر انه فرعه ورتبه على انتفاء
القطع مع ان هذه الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون ظنا خاصا
كما ذكره المورد فان قلت ان مراده من انتفاء القطع العلم من العلم

الشرع والساعى الظن المخصوص والعلم الوجدانى فمع انتفائهما يكون من
قبيل الظن المطلق قلت انه غلط لان كلام المورد صريح فى خلاف
ذلك حيث انه قال ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب
معلوم لا مظنون ثم قال سلمنا ذلك ولكن ذلك ظن مخصوص
كالاجماع وادعى صاحب المعالم من انتفاء القطع خصوص
العلم الوجدانى فيرد عليه ما ذكرنا وان قلت ان قوله ويبطل
على قوله وينتفى القطع ومراده من قوله هذا قيام الاجماع
لا عاين انتفاء القطع حتى يرد عليه ما اورد عليه قلت
انه مع انه خلاف الظاهر لانه ربط بينه وبين قوله
ما علله بقوله لابتناء الفرق بينهما واما خامسا فان مراده
من استواء الظنين اعنى الظن الحاصل من الكتاب
والظن الحاصل من غيره ماذا فان اراد به هو الظن
الشخصى والفعلى فهو غير معقول اذ كما انه لا يجتمع القطع
يبطل فى النقيض فكذا الظن الشخصى وان اراد به هو
الظن النوعى فهو وان كان ممكنا ولكنه ليس نتيجة دليل
الانسداد بل نتيجته هو الظن الشخصى وان اراد به الاستواء
فى الاعتبار وان لم يجتمعا فهو وان امكن ايضا ولكن هذه العبارة
ليست قابلة لهذا المطلب بل ينبغى ان يقول ويتعين
العمل

العمل بالظن من اى سبب كان واما سادسا فان مراده
من قوله ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الخ اذا
كان اراد منه الاجماع والضرورة الدالين على الاشتراك
الواقعى ففيه ان مؤدى الكتاب هو الحكم الواقعى بل هو حكم
ظاهرى وان اراد منه الاشتراك الظاهرى فقيام الاجماع
والضرورة عليه ممنوع لوجود الخلافات والاحتمالات
فيه ومع وجودها كيف يدعى الاجماع والضرورة فقد تلخص مما
ذكرنا حجية الظواهر مطلقا من غير فرق بين الكتاب والسنة
ومن غير فرق بين من قصد افهامه وبين غيره فتفصيل الاخبارى
بين الكتاب والسنة وتفصيل المحقق القمى بين من
قصد افهامه وبين غيره لا وجه له نعم هنا امور ينبغى التنبيه
عليها بعضها متوقف بتفصيل الاخبارى وبعضها متوقف
بتفصيل المحقق القمى الاول ان المراد بحجية ظاهر الكتاب
ظاهره فى زمان نزول الوحى ومستفادا منه عند اهل العرف
فى ذلك الزمان بعد سلامة المواد من التحريف والزيادة
والنقيصة وسلامة الهيئات الطارية عليها ولا اشكال
فى حجيته ان لم تفسر من الائمة ٣ الاطياب على خلاف ظاهره
واما اذا ورد التفسير منهم ٣ على خلافه فلا يخلو اما ان يعلم انه
تفصيل فنقول

لبيان المراد من ظاهر الكتاب كالتخصيص بالنسبة الى العام والتقييد بالنسبة الى المطلق وبعبارة اخرى انه تفسير تنزيل لا تفسير تاويل وبعبارة اخرى انه تفسير لظاهر الاية لا باطنها واما الثاني فانه تفسير تاويل وبعبارة اخرى انه تفسير لباطن الاية لا ظاهرها مثل قوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فانه ورد عن الائمة ع ان المراد من قرائة القرآن قرائة امام الجماعة في الصلوة الجهرية وسكوت المأمومين وذلك في المواد واما في حيثيات الاية ففي مثل الموارد الواردة في الكتاب الظاهرة في الوجوب ولكن ورد في بعض الاخبار ان المراد هو الاستحباب مثل وكاتبوهم ومثل ان الله يامر بالعدل والاحسان ان المراد بالعدل هو النبي ص وبالاحسان هو الامير ع وغير ذلك واما ان شك في انه تفسير لظاهر الاية او لباطنها فان علم انه تفسير لظاهر الاية فلا اشكال في سقوط ظاهر الكتاب عن الحجية والعمل بما فسر من الاخبار الصادرة عن الائمة الاطهار وان علم انه تفسير

تفسير لباطن الاية فلا اشكال في عدم سقوط ظاهرها عن الحجية واما اذا شك في انه تفسير لظاهر الاية او لباطنها مثل انه ورد في الاخبار ان المراد بالعقد في قوله تعالى اوفوا بالعقود هو عقد ولاية امير المؤمنين ع في عالم الذر وورد في بعض الاخبار ان المراد بقول الزور هو الغناء وتظهر الثمرة في التمسك به في مقام الشك وكيف كان فاذا شك في انه هل هو من قبيل الاول او الثاني فهل يكون مسقطا عن الحجية ام لا فربما يقال بعدم السقوط لان يرجع الى الشك في وجود القرينة والشك فيها كالشك في اصلها والاصل عدمها ولكن الحق سقوط ظاهر الكتاب عن الحجية فان ظاهر الكتاب ان قول الزور وان كان هو الكذب والتهمة وشهادة بخلاف الحق ولكن ظاهر ما ورد فيه من الاخبار هو الغناء وظهور المفسر بالكسر والمفسر بالفتح على ظهور المفسر والمقيد بالفتح هذا كله اذا كان التفسير من الائمة المعصومين ع واما اذا كان التفسير من غيرهم فلا يخلو اما ان يكون المفسر من العامة واما ان يكون من الخاصة فان كان من العامة فلا عبرة بقولهم من حيث التفسير

كالزمخشري والبيضاوي وغيرهما

وان كان معتبرا من كونهم من اهل اللغة وان كان من الخاصة فان علم انه على سبيل القطع والبت انه لم يقل ولم يفسر الا ما سمع واستمع من الائمة ع فلا اشكال في حجية قوله من حيث التفسير وسقوط ظاهر الكتاب عن الحجية واما من حيث انه خبر مرسل او منقول بالمعنى فهو مطلب آخر كل على مذهبه وان لم يعلم ذلك فلا عبرة بقوله وعدم سقوط ظاهر الكتاب عن الحجية لان ما ثبت من ادلة خبر الواحد هو الخبر الحسي لا الحدسي الامر الثاني ان بعض الاخباريين والظاهر انه صاحب الوافية او شارحها توهم ان النزاع في حجية ظاهر الكتاب قليل الجدوى معللا بان اكثر الآيات مجملة بنفسها ذاتية او عرضية حقيقية او حكمية او مستفاد حكمها من الامور الخارجية كالاجماع والضرورة والآيات الظواهر من الآيات المتعلقة بالاصول والفروع ليست الا انه ورد في بيانها خبر او اخبار كثيرة بل انعقد الاجماع على اكثرها والمجمل الامور المجملة مثل رؤس الشياطين والحروف المقطعات في بعض السور مثل حم ون والقلم وغير ذلك والالفاظ المشتركة وبعض الفاظ العبادات على القول الصحيح وذلك في المجمل الذاتي والاجمال العرضي مثل بعض الفاظ العبادات على القول الاعم ولكن هذا التوهم فاسد

لان

لان الايات الواردة في المعاملات كثيرة كلها من قبيل المطلقات يتمسكون بها في مقام الشك في شرطية شيء او جزئيته مع انه لم يرد في بيانها خبر او اخبار وعلى تقدير ورود الخبر في بيانها يكون معارضا بالمثل ونقل الشيخ عن العلامة الانصاري في رسالته حجية الظن ولا يجري هنا ما يجري في الفاظ العبادات من انها موضوعة للعبادات الصحيحة والصحة مجملة فلا يصح التمسك بها لان الفاظ المعاملات باقية على المعاني اللغوية وامضى الشارع بعضها غاية الامر زاد عليها شروطا مثل شروط المتعاقدين والعوضين مثلا وحالها كحال الفاظ العبادات على القول الاعم من انها باقية على المعاني اللغوية غاية الامر ان الشارع تصرف فيه واما ما يظهر من صاحب الحدائق من عدم جواز التمسك بقوله تعالى اوفوا بالعقود في مقام الشك ردا على الاصحاب القائلين بالتمسك بها في مقام الشك معللا بان مراد الشارع من العقود هو العقود الصحيحة وهي مجملة والتمسك بالمجمل محال اذ لا فرق في المجمل بين ان يكون ذاتيا او عرضيا في عدم جواز التمسك وبعبارة اخرى ان الفاظ المعاملات وان كانت مبينة بالذات الا انها مجملة بالعرض ولا فرق في المجمل بين

الا الذاتية والعرضية وهو لا يوجب الفرق فهو مردود بانا
لا ننكر ان مطلوب الشارع ومراده الا الصحيح وانه لا يا[تي] بالالفاظ
ولكن اذا كان اللفظ مبينا فنستكشف مراده من اللفظ لان
الالفاظ كواشف عما ضمره بل ما ضمير كل متكلم وطريق للعلم
به فاذا كان اللفظ مطلقا نستكشف ان مراده مطلق
واذا كان مقيدا بقيد او قيود نستكشف ان مراده
مقيد وبعبارة اخرى لا فرق بين ان يكون الاجمال في الموضوع له او في
ما ان يكون في المستعمل فيه فان كان من قبيل الاول فاللفظ
مجمل فلا يصح التمسك به وان كان من قبيل الثاني فاللفظ
مبين يصح التمسك به لكون الموضوع له مبينا ومع اجمال
المراد لا ان اجمال المراد يسري الى الموضوع له وما نحن
من هذا القبيل وبالجملة ان الايات الواردة في المعاملات
كثيرة وكلها مطلقات يتمسكون بها في مقام الشك
بل الايات الواردة في العبادات كثيرة نقلها نقل
الشيخ جملة منها في الرسالة ولم يرد فيها خبر سليم عن
المعارض الامر الثالث انه اذا تعددت القراءة فهل
يوجب سقوط ظواهر الكتاب عن الحجية ام لا فنقول اذا
اتفقت

اتفقت
القراءات فلا اشكال في عدم سقوطها عن الحجية واما
اذا اختلفت في استفادة حكم الله منها فلا تخلو
اما ان نقول بتواتر القراءات السبع وهم نافع وابو عمرو
والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم كما هو المشهور
بل ادعي على تواترها الاجماع جماعة او العشر وهم
مع المذكورين ابو جعفر ويعقوب وخلف كما هو مذهب
الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني في روض الجنان نقل عن بعض
الشهرة من المتأخرين ونقل شهادة الشهيد على التواتر
وكيف كان اما ان نقول بتواترها ام لا فان قلنا بالتواتر
كما هو المشهور المنصور فيكون حالها حال ايتين متعارضتين
وخبرين متعارضين متواترين بالتواتر اللفظي وحكمها هو
الترجيح الدلالي بحمل الظاهر وهو الجمع بينهما ان امكن
بان يكون احدهما ظاهرا والاخر نصا او اظهر فيحمل الظاهر
على النص او الاظهر فان لم يمكن الجمع بينهما بان يكونا
ظاهرين فالواجب حينئذ هو التوقف والرجوع الى الادلة
الاجتهادية الفوقية من العمومات والاطلاقات
والا ان كانت والا يرجع الى الاصول العملية فان

الخط ... وامّا ان يكون بحسب اللفظ مثل يخدعون ويخادعون واما ان يكون
من حيث المعنى كما في الاية المذكورة واما ان يكون بحسب الاداء مثل الامالة

كانتا موافقتين للاصل او مخالفتين له فالتخيير الاضطراري
العقلي واما الترجيح السندي فلا يمكن هنا لانه في الظنيين
وما نحن فيه من قبيل القطعيين وان شئت قلت ان
لازم الترجيح السندي هو طرح احدهما وهو غير ممكن فيما نحن
فيه واما التخيير الشرعي فهو ايضا غير ممكن لانه فرع على
جواز الترجيح وان شئت قلت ان التخيير فيما اذا
كان احدهما حكم الله والاخر فرض ان كليهما كل واحدة
منها حكم الله وان قلنا بالتواتر في جواز العمل بكل قراءة
كما هو مذهب الوحيد البهبهاني كان الحكم كما تقدم
وان قلنا بعدم التواتر كما هو مذهب جماعة فالواجب
حينئذ هو التوقف والرجوع الى الادلة الاجتهادية
الفوقية من العمومات والاطلاقات ان كان
والا فالى الاصول العملية والعموم الفوقية في الاية
المذكورة قوله نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم
فان كان عمومه عموما مكانيا بمعنى انه يجوز الوطي
في اي مكان كان قبلا كان او دبرا فلا يكون دليلا لما نحن
فيه وان كان عمومه عموما زمانيا بمعنى انه يجوز الوطي
في اي

في اي زمان كان فيكون دليلا لما نحن فيه خرج منه زمان
الحيض بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واليه اشار
الشيخ العلامة الانصاري بقوله على الوجهين في
كون المقام من استصحاب حكم المخصص او العمل بالعموم
الزماني توضيح ذلك انه قد قرر في محله اذا ثبت حكم العام
يكون له افراد ولكن خرج فرد من عموم ذلك العام في زمان
معين مثل ان يقال اكرم العلماء كل يوم ثم يقال لا تكرم زيدا
في يوم الجمعة مثلا فمنهم من يقول كان العمل بعموم
العام ولا يعتنى باستصحاب حال المخصص ومنهم من يقول
ان الواجب هو العمل باستصحاب حال المخصص لا العمل
بالعموم الزماني فعلى الاول يجوز للزوج الوطي بعد النقاء وقبل
الاغتسال بناء على ان يكون عموم قوله تعالى فأتوا حرثكم
عموما زمانيا وعلى الثاني يحرم عليه لاستصحاب الحرمة
ولكن الحق ليس فيه وجهان لان الزمان لا يخلو اما
ان يكون قيدا للموضوع واما ان يكون ظرفا للحكم
فان كان قيدا للموضوع فلا يمكن الاستصحاب لانه يعتبر فيه

بقاء الموضوع ~~والبقاء عبارة عن وجود~~ والشيء المقيد بزمان خاص
لا يعقل فيه البقاء لان البقاء عبارة عن وجود الموجود الاول في
الان الثاني وهو منتف فيما نحن فيه لان انتفاء القيد وهو
الزمان يوجب انتفاء المقيد وهو الشيء المقيد به وان
كان ظرفا للحكم فلا يمكن العمل بعموم العام لانه كان بالنسبة
الى كل يوم والمفروض انه خرج منه فرد ففي الصورة الاولى محكوم
العمل بعموم العام وحده وليس مورد الاستصحاب وفي الصورة
الثاني خصوص الاستصحاب حال المخصص وحده وليس مورد
العمل بعموم العام الامر الرابع انه قد علم مما ذكرنا ان حجية
الظواهر من باب الظن الخاص حقايقها ومجازاتها المتنفذة
بالقرائن الحالية او المقالية وقد علم ايضا ان الاصول المنقحة
للادلة التي تشخص مراد المتكلم بها ثلثة اصالة العموم واصالة
الاطلاق واصالة ~~الاول~~ الحقيقة ومرجعها الى اصل
واحد وهو اصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي
يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم
القرينة وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في
ان المدار في اعتبار هذه الاصول على الظن الشخصي
والفعلي بمعنى انه لو حصل من اعمالها الظن فهي
معتبرة

معتبرة والا فلا كما اختاره السيد في المفاتيح حاكيا له عن المحقق
الخونساري شارح الدروس في شرح الشموس وحكى منه القول
عن المحقق الشريف شفاها في الدرس وربما نسب هذا القول
ايضا الى المشهور من جهة انهم يوجبون في العمل بالاصل الفحص
عن المعارض حتى يحصل العلم بعدمه او الظن به وادناه هو
الظن بعدمه والظن بعدم المعارض مستتبع للظن بالمراد ولكن
هذه ليست في محلها لانا نمنع اولا الظن بعدم المعارض لان ما وصل
الينا من الاخبار للكتب الكاذبين وظلم الظالمين اكثر مما وصل الينا
منها ومع ذلك كيف يحصل الظن بعدم المعارض حتى يستتبع
الظن بالمراد وثانيا سلمنا ذلك ولكن نمنع الملازمة بين الظن
بعدم المعارض والظن بالمراد لامكان اجتماع الظن بعدم المعارض
بالظن المعتبر مع الظن بوجوده بالظن الغير المعتبر لانه يجتمع
القطع بعدمه مع الظن الغير المعتبر بوجوده فضلا
عن الظن او المدار على الظن النوعي بمعنى ان هذه الاصول
لو خليت وطبعها تفيد الظن بمراد المتكلم ومستندها الظن
اما جنس الاستصحاب الشامل للاستصحاب الوجودي و
العدمي او نوعه اعني الاستصحاب العدمي او صنفه

اعني استصحاب عدم القرينة او صنف الصنف اعني استصحاب
عدم القرينة بعد الفحص عن المعارض او قاعدة عدم الوجدان يدل
على عدم الوجود كما تمسك به بعض المشايخ او قاعدة عدم المانع مع وجود
المقتضي كما تمسك به بعض اخر في الشبهات المصداقية وفي
الماء المخلوق الساعة اذا لاقاه النجاسة فحكم بنجاسته وقال
ان الملاقاة مقتضية والاصل عدم المانع او قاعدة العدم
[illegible]
[illegible] اعني اصالة عدم
القرينة بعد الفحص او المدار على التعبد العقلائي بمعنى ان بناء
العقلاء على العمل بهذه الاصول ولو لم تكن مفيدة للظن
وعلى التقديرين الاخيرين اعني الظن النوعي والتعبد العقلائي
اما ان يكون من باب الظن النوعي المطلق والسببية المطلقة
وهو على تقدير كونه من باب التعبد العقلائي والمراد بالاطلاق
في هذين التقديرين ان هذه الاصول معتبرة ولو كان الظن
على خلاف الظواهر والمراد بالسببية ان هذه الاصول
سبب للعمل بالظواهر واما ان يكون من باب الظن النوعي
المقيد بعدم الظن على خلافها والسببية المقيدة بعدم
الظن على خلافها فيه احتمالات بل اقوال اما
الاحتمال

الاحتمال الاول اعني كون اعتبار هذه الاصول من باب الظن الشخصي
فهو ضعيف لان ما قدمنا من الادلة من بناء العقلاء
واجماع العلماء والاخبار الصادرة من الائمة الاطهار لا
يدل على كون اعتبار هذه الاصول من باب الظن الشخصي اما
بناء العقلاء فلانا نشهد بالعيان والوجدان انهم يعملون
بالظواهر ولو لم تكن مفيدة للظن الشخصي الا ترى اذا
قال المولى لعبده اكرم العلماء او جيراني وترك العبد اكرام
بعضهم معتذرا باني ظننت انه عدو لمولاي يستحق
الذم من العقلاء والعقاب من المولى ولو كان اعتبارها
من باب الظن الشخصي فلا وجه للذم والعقاب واما
اجماع العلماء فامره اوضح لانا نرى انهم يعملون بالعموم
والاطلاقات في ابواب الفقه من كتاب الطهارة الى
كتاب الديات ولو لم تكن مفيدة للظن الشخصي ولم يحك فيه مخالف
الا ما يحكى من المحقق الخونساري والمحقق الشريف في الدرس
والسيد في المفاتيح اما خلافا فالا ولا فهو غير معلوم
لنا لانه على سبيل الحكاية لا الدراية واما الاخير فلعل مراده

الظهور العرفي لا لافادتها الظن فعلا ويشهد بذلك سلوكه وشيه في الفقه كسلوك المشهور في العمل بالظواهر ولو لم تكن مفيدة للظن الشخصي واما الاخبار الصادرة عن الائمة ع الاخبار فلان صحابة النبي ص واصحاب الائمة ع على العمل بالظواهر والتمسك بها في مقام المناجزة والمنازعة ولم ينقل لهم صاحبهم انها لم تفد الظن فعلا وكذا استشهادات الائمة بظواهر الكتاب فانهم ع استشهدوا بها في مقام الالزام والسؤال عن الوجه ولم ينقل اليهم احد انها لم تفد الظن فعلا وكذا تمسك الصديقة بآية القرآن في مقام الرد على غاصب الفدك فانها تمسكت ع بالآيات القرآنية الدالة على ارث كل احد من ابيه حتى اولاد الانبياء ع ولم يقل لها الغاصب لم يحصل لنا الظن بالتعميم فعلا الى الشامل لاولاد الانبياء ع بل قال لها وصل الينا ان رسول الله ص قال نحن معاشر الانبياء

الملغيه

لا نورث درهما ولا دينارا واما احتمال كون اعتباره من باب الظن النوعي المقيد او التعبد العقلائي المطلق فهو ايضا ضعيف لان الظن الحاصل على الخلاف ان كان من قبيل الظن الذي علم عدم اعتباره كالظنون الحاصلة من القياسات والاستحسانات وامثال ذلك فهو لم يعمل به احد حتى القائلين باعتباره فان العامة يعملون بها اذا لم تكن في مقابلها عمومات الكتاب والسنة النبوية وان كان من قبيل الظن الذي شك في اعتباره كالظنون الحاصلة من الاجماعات المنقولة والشهرات وامثال ذلك فلا اشكال في وجوب العمل بالظواهر المفروض ان الظن على عدم الحجية من قبيل الظن المشكوك الاعتبار واما توقف بعض العلماء في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور او طرحه مع انه اعترف بعدم حجية الشهرة كصاحب المدارك

حيث قال ان العمل بالخبر الصحيح المخالف للمشهور مشكل وبمخالفة المشهور اشكل فهو ليس من جهة كون الشهرة مزاحمة لدلالة الخبر الصحيح من حيث العموم او الاطلاق بل من جهة مزاحمة الخبر لسنده وانه لم يصدر من المعصوم ع ويشهد بذلك سلوكه وشيه في الفقه سلوك المشهور بان يعمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة اذا كانت الشهرة على خلافها فقد ظهر مما ذكرنا ان اعتبار الاصول اللفظية المرادية التي يعمل لتشخيص مراد المتكلم ليس من باب الظن الشخصي ولا من باب الظن النوعي المقيد او المطلق والتعبد العقلائي المقيد فالامر دائر بين ان يكون من باب الظن النوعي المطلق والتعبد العقلائي المطلق وربما يقال بعدم كونه من باب التعبد العقلائي المطلق لان التعبد اما ان يكون من الشارع واما ان يكون من العقل اما الاول فهو مع انه لم يقل به احد

منتف

غير صحيح اذ ليس من وظيفة الشارع بيان امثال ذلك بان يقول للناس ايها الناس يجب عليكم العمل بالظواهر بل وظيفته مخصوص ببيان الاحكام الثاني فهو ايضا غير صحيح مع ان العمل بالظواهر ليس مختصا بها اهل هذا الشرع بل يعملون بها من زمن آدم ع الى نبينا ص الى زماننا هذا بل يعمل بها منكروا الشرائع واما الثاني اعني التعبد العقلائي المطلق فهو ايضا غير صحيح لان بناء العقلاء في العمل بالظواهر ليس على التعبد المحض بل على كشف الواقع كشفا قطعيا او ظنيا فلو كان اختيارهم عملهم بها من جهة التعبد المحض فلو كان الامارة المعتبرة متعارضة معها او الاقوى منها على خلافها فاخذ بالظواهر دون غيرها اما ترجيح بلا مرجح واما ترجيح المرجوح على الراجح وكل منها قبيح عقلا لا يصدر عن العاقل فضلا عن الحكيم فان قلت ان المحذور الذي ذكرته

من لزوم ترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح انما تعم
اذا كان اعتبار هذه الاصول وظواهر الالفاظ من
باب الظن الشخصي لعدم اجتماع الظن الشخصي
بطرفي النقيض كالقطع واما اذا كان اعتبارها
من باب الظن النوعي المطلق فلا يلزم لجواز اجتماع
الظن النوعي بطرفي النقيض قلت نعم ولكن
بناء العقلاء على اعتبار الظن الذي تكون
مصادفته للواقع هو الغالب ولما رأوا ان
العمل بالظواهر والاصول اللفظية المرادية غالب
المطابقة فاختاروها دون غيرها وهذا بعينه
نظير ما ذكره المحقق القمي قده في مقام الجواب
عن خروج القياس عن تحت دليل الانسداد
على القول بكون نتيجة دليل الانسداد قضية كلية
محصورة حيث انه اجاب عنه بوجوه منها
ان دليل الانسداد يثبت ~~الظن~~ حجية الظن الذي يكون

منعة

غالب

غالب المطابقة والظن الحاصل من القياس يكون غالب المخالفة
فخروجه يكون من باب التخصص لا التخصيص وبعبارة اخرى يكون
خروجه موضوعيا لا حكميا وربما يقال بعدم كون اعتبار هذه
الاصول من باب الظن النوعي المطلق لانك قد عرفت ان مستنده
الظن وجوه واجلاها الاستصحاب صنف الصنف وهو استصحاب
عدم القرينة بعد الفحص عن المعارض فيكون الفحص عن المعارض
جزء المقتضي بمعنى ان للفحص دخلا في افادة الظن بمراد المتكلم
مع انه غير ممكن اذا المراد بالفحص هو الفحص التام وهو غير ممكن لان
ما ضاع من الاخبار اكثر بكثير من الاخبار التي تكون بايدينا
الان وسائر الاصول ما لم يرجع الى واحد من الاصول
الاربعة العملية المعروفة من الاستصحاب والبراءة والاحتياط
والتخيير حتى انه لم يكن على اعتبارها دليل ولكن الاولى ان
ان يقال باعتبارها من باب الظن المطلق بان يقال ان مستند
هذا الظن ليس شيئا من الامور المذكورة بل مستنده
هو الغلبة وقد سمعت مرارا ان المراد بها ان يثبت حكم او
وصف الطبيعة وشك في ثبوته لفرد منها فيلحق
الظن بالاعم الاغلب والغلبة وان كانت ادنى مراتب
الظن ولكنها معتبرة لبناء العقلاء على التمسك بها
الامر الخامس في انه لو تعارضت هذه الاصول المذكورة

[illegible]

النوعي

لاغلب افراد

من الاصول

مع غيرها فهل تقدم هذه او غيرها فنقول فيه تفصيل فهو فلو
كان الاصل المعارض من الاصول الاربعة العملية المعروفة
من الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير فتقدم
هذه الاصول دون الاصول العملية لانه يؤخذ في
موضوع الاصول العملية الجهل بالحكم الواقعي وهذه
الاصول ترفعه بتنزيل الشارع مثلا اذا ورد
في الكتاب عام وشك في وجود المخصص فباجراء
اصالة العموم يرفع الشك تعبدا فتكون هذه الاصول حاكمة
على الاصول العملية ولو كان قلنا باعتبار بعضها من باب
الظن كالاستصحاب والبراءة لا لكونها من الامارات
الظنية لان اعتبارها مقيد بعدم الظن على الخلاف
كما قال العضدي شارح المختصر ان معنى الاستصحاب
المحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما
كان كذلك اي مظنون العدم فهو مظنون البقاء ولو كان
الاصل المعارض من الاصول اللفظية كاصالة عدم
التقية وعدم السهو وعدم السقط وغير ذلك
فتقدم هذه الاصول على الاصول اللفظية التي

دون ان نفحص

تحكيمي

نحن

نحن بصدد اثبات اعتبارها يعني اصالة العموم واصالة
الاطلاق واصالة الحقيقة لان الغالب ان الكلام الصادر
عن كل متكلم ان يكون لبيان الواقع لا للتقية وهذه الغلبة
وان كانت معارضة بالغلبة في الاصول اللفظية الا
انها ~~اقوى~~ فيما نحن فيه اقوى لما قرر في محله من انه
ما من عام الا وقد خص بل قال ابن جني ان اكثر
اللغة مجازات مضافا الى الغلبة الصنفية
اعني الكلام الصادر من المعصوم ع فان الغالب
فيه لبيان الحكم الله الواقعي لا من جهة الخوف والتقية
الامر السادس ان ما ذكرنا من اعتبار اصالة عدم القرينة
انما هو فيما اذا كان الشك في وجود القرينة مثل ما ورد
عام وشك في انه هل له مخصص ام لا واما اذا كان الشك
في قرينية الشيء الموجود مثل ان يكون الكلام مكتنفا
بحال كالشهرة في المجاز المشهور او مقال كالعام
المتعقب بضمير يرجع الى بعض افراده والجمل المتعقبة
للاستثناء والامر الوارد عقيب الحظر والنهي الوارد
عقيب الايجاب وغير ذلك مما يصلح ان يكون

صارفا عن المعنى الحقيقي فلا يتمسك فيه باصالة الحقيقة
لخروج اللفظ عن الظهور الى الاجمال بشهادة اهل
العرف فانهم لا ~~يتوقفون في العام~~ وبعبارة اخرى
ان اجمال المخصص يسري الى ظهور العام ويصيره مجملا
بخلاف ما لو كان الشك في وجود المخصص فان الاجمال
يرتفع بظهور العام ولذا لو قال المولى اكرم العلماء
ثم ورد منه قول آخر انه لا تكرم زيدا واشترك زيد
بين عالم وجاهل فلا يرجع اليه من العموم لمجرد الاحتمال
بل يرفعون الاجمال بواسطة العموم فيحملونه بارادة زيد
الجاهل من النهي الامر السابع في انه هل يجب في
العمل بهذه الاصول اعني اصالة العموم واصالة الاطلاق
واصالة الحقيقة الفحص من المعارض ام لا الظاهر بعض
هو الثاني وهو ما يلوح من كلام المحقق القمي في
القوانين في مبحث العام والخاص بعد التامل
فيه حيث انه ذكر دليل القائل بعدم وجوب الفحص
عن المخصص في العام وقال هو انه لو وجب طلب
المخصص

المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب قرينة المجاز
في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر
ولزوم ~~خلاف الظاهر~~ الوقوع في الخطاء بالعمل على
الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا
وبه لا انه قضاء العرف فكذلك فاجاب عنه اولا بمنع
الاتفاق المدعي في الحقيقة وثانيا بما حاصله ان الفحص
عن المخصص في العام ليس من جهة كون المراد معناه
المجازي بل من حيث المخصصية وان كان مرجعها الى
حصول التجوز في العام بعد ظهوره ولكن تداخل الحيثيتين
لا يوجب كون كل منها مقصودا بالذات ولكن الا
الحق عدم الفرق بينهما فان قلنا بوجوب الفحص فيهما
فنقول به في العام والحقيقة وان لم نقل فلم نقل
به في كليهما هذا تمام الكلام في القسم الاول اعني
الظن بمراد المتكلم وقد عرفت انه حجة سواء كان
مستنده الى الوضع الاولي كما في الحقائق او الوضع
الثانوي كما في المجازات واما القسم الثاني

العام

[illegible]

لتشخيص

فهو ما يعلم الظواهر من خلالها كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع
لمطلق وجه الارض او التراب الخالص وان وقوع
الامر عقيب الحظر هل يكون في الاباحة المطلقة وان الشهرة
في المجاز المشهور هل توجب الاحتياج الى القرينة
ام لا وتوهم ان الكلام في القسم الاول اعني الظن
بالمراد مغني عن التكلم في هذا القسم لان الظن
بالمراد لازم الظن بالوضع ومستتبع له فاذا كان
الظن بالمراد حجة فكذا الظن بالوضع لعدم تعقل امكان
حجية اللازم دون الملزوم مدفوع بانه انما هو فيما اذا
كان الظاهر متفرعا عن كونه ظاهرا وما نحن فيه ليس كذلك
لانه محل نزاع وخلاف فيرجع هذا الظن اعني الظن
بالظهور الى الظن بالوضع الاعم من الموضوع الاولي
كما في الحقائق او الوضع الثانوي الحاصل بالقرينة
كالشهرة واسباب هذا الظن كثيرة اعلاها قول
اهل اللغة ثم قول اهل العرف بعض المحاورات العرفية
ثم قول

كما

[illegible]

ثم قول الفقهاء ثم قول فقيه واحد وجه كون قول اهل اللغة
اعلى ان كل من يجوز الرجوع بغيره يجوز الرجوع اليه و
لا عكس ولما كان مرجع الرجوع الى قول اللغوي هو
العمل بقول الغير تعبدا وهو خلاف الاصل فلا بد ان
يقتصر على القدر المتيقن وهو مواد الالفاظ اعني السماعيات
التي لا بد ان تسمع من العرب واما الهيئات بانواعها
وبعض المواد كالحروف العاطفة مثل الفاء وثم وغيرها
من الابتدائيات فلا يرجع الى قول اهل اللغة
بل لا بد من الاجتهاد فيها وكيف كان فالمشهور حجية
هذا الظن ~~بالوضع الحاصل من~~ قول اهل اللغة وكونه من
الظنون الخاصة الثابتة بغير دليل الانسداد بل ادعي
الاجماع عليه وقال الفاضل السبزواري فيما علق عنه في مبحث
المقام ما هذه الفطرة صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات
البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص
بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان
في الاقوال ويمكن حمله على الاشتراك اذا كان التعارض بين القولين تباينا
او عموما وخصوصا من وجه واما اذا كان عموما وخصوصا مطلقا فيحمل الخاص

تركني

[illegible]

والذي استدل به لوابه امكن الاستدلال به لهم وجوه وعمدتها وجهان احدهما الاجماع العملي بتقريب انه يقال ان بناء العلماء قديما وحديثا خلفا عن سلف الى زماننا على الرجوع الى قول اللغويين في مقام استعلام اللغات في تفسير الخطب والايات والاشعار وأقوالهم في مقام المشاجرة والمنازعة ولم ينكر ذلك احد على احد بل يقبلون منه او يسكتون وهذه الطريقة مستقرة مستمرة الى زمان الائمة المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم واطلاعهم عليه بمقتضى العلم العادي وعدم الردع عليهم يكشف عن رضائهم وتقريرهم لفعلهم وقولهم حجة وفيه انه انما ينفع اذا اجتمع شروط منها ان يكون الحكم الزاميا كالوجوب والحرمة ومنها ان لا يكون هناك دليل او اصل موافق لقول اللغوي ومنها ان لا يحصل العلم من قول اللغوي ومنها ان لا يكون مما يعتبر فيها كالاشعار والخطب والقصايد ومنها ان يجتمع فيه شروط الشهادة كالتعدد والعدالة واثباته دونه خرط القتاد ولاجل ذلك ان رجوعهم الى قولهم من جهة كونه مما يحصل العلم من قولهم او من جهة كونه مما يتسامح فيه

العلم

ثم انهم انما يرجعون والكلام المتقدم في موادها او من جهة تحقق وجود الاصل بكونه قول اللغوي موافقا له او من جهة كونه في مقام التسامح الا ما طريق العلم والعمل وقيعمل بالظن بالحكم الشرعي لمتبعه بقول اللغوي او من جهة كونهم جامعا لشروط الشهادة وثانيهما انهم يرجعون الى قول اهل الخبرة وقولهم فيه الخبرة حجة كما في باب التقسيم والتقويم والتخريص وقول الطبيب في الطبابة وقول اهل الرجال وقول المجتهد في حق المقلد وقول المجتهدين في حق من ادعى الاجتهاد واهل اللغة من اهل الخبرة في فنهم وفيه ان الخبرة ليست سببا وعلة للرجوع الى اهلها وانما الرجوع الى اهل الخبرة في الموارد المذكورة انما يكون من جهة عنوان مجامع للخبرة والخبرة شرط له اما في مسئلة الطبيب فهو من جهة انه يحصل الظن من قول الطبيب بالضرر ودفع الضرر المظنون واجب فالرجوع الى قول الطبيب اذا كان حاذقا انما هو من جهة دفع الضرر المظنون وحجية قول المجتهد في حق مقلده من باب انسداد باب العلم وحجية قول المجتهدين في حق من ادعى الاجتهاد وقول اهل الرجال في الجرح والتعديل انما يكون من باب الشهادة فلا بد من اجتماع شروط الشهادة فيه وكذا قول المقوم والمقسم والخارص فانه اعتباره من باب الشهادة وربما يستدل على حجية قول اهل اللغة بانسداد باب العلم بالمعنى غالبا فانه تارة في تشخيص اللغة واخرى في الاحكام الشرعية اما الاول

فعنوان مقال ان باب العلم مسدود والتكليف باق والعمل بالاصول غير جائز فيتعين العمل بالظن وهو يحصل من قول اهل اللغة ايضا فيجب العمل به واما الثاني فعنوان باب العلم في الاحكام الشرعية مسدود والعمل بالاصول غير جائز والتكليف باق فيتعين العمل بالظن وهو يحصل من قول اللغة ايضا والظن الحاصل من قول اللغة في الفاظ الكتاب والسنة يستتبع للظن بالحكم الشرعي المستفاد من الفاظ الكتاب والسنة ونتيجة دليل الانسداد كما انها لا تفرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق فكذلك لا تفرق في الظن بالحكم الشرعي بين ان يكون بلا واسطة او معها وفيه اولا لا نسلم الانسداد لا في اللغات ولا في الاحكام الشرعية وثانيا على تقدير الانسداد التسليم انه لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات حجية قول اهل اللغة من باب الظن الخاص ودليل الانسداد يثبت حجيته من باب الظن المطلق وما ذكرنا ظهر حال سائر اسباب الظن بالوضع

فائدة

فانهم امثالها قول اهل اللغة فاذا لم يكن دليل على اعتبارها فيكون غيره بطريق اولى فتحصل مما ذكرنا ان الظن الحاصل من قول اهل اللغة وغيره من الاسباب المذكورة لا دليل على اعتباره والمعتبر عندهم هو الاصل الاصلي اعني اصالة عدم النقل واصالة عدم الاشتراك نعم ان التبادر اقوى علامة للوضع وربما اصالة عدم القرينة لانه استعمال الا انه يكشف الاستعمال من المعلول الى العلة والوضع علة للتبادر والعلة لا تنفك عن المعلول ومن جملة الظنون الخارجة عن الاصل اعني اصالة حرمة العمل بالظن الاجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر من باب الظن الخاص نظرا منهم الى انه من افراده بل من اعلى افراد السنة لانه يحكي الحكم الصادر من المعصوم من دون واسطة فيشمله ادلة حجية الخبر ويجب تقديم بيان حكمه مع كونه فردا من افراده والمناسب ذكره في ذيل حجية الخبر لقلة مباحثه وكثرة مباحث الخبر لا لما ذكره من الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة من التعرض للملازمة بين حجيته وحجية الخبر

لامكان بيانه بعد بيان حجية الخبر الواحد بل الاحسن تقديم
البحث حتى يظهر حاله وكيف كان اختلفوا في حجية الاجماع
المنقول بخبر الواحد على اقوال ثلثة لو كان التوقف
قولا احدها القول بالحجية وهو محكي عن جماعة بل
نسب الى المشهور وثانيها القول بعدمها وهو
محكي عن المحقق وصاحب المدارك وثالثها
التوقف وهو محكي عن صاحب السبزواري في الكفاية
والقول بالعدم من صاحب المدارك لعله من جهة انكاره
تحقق الاجماع في الخارج ودعواه دعوى امر
محال واما من المحقق فهو وان لم يعنونه بالخصوص
الا انه يظهر في اثناء كلماته حيث يقول ان الاجماع
معتبر عنده من علمه والعامة اختلفوا فيه على اقوال
عدة فمنهم من يقول بالحجية وهو محكي عن الحنفي
ونسب الى الاكثر ومنهم من يقول بعدمها وهو
محكي عن الشافعي ونسب الى الاكثر ايضا ومنهم
من فصل فيه فلو كان من الادلة العقلية لا
حجة

حجة والا فلا ومنهم من فصل فيه ثالث يقول لو كان النظر
في اصول الدين فهو حجة والا فلا ومنهم من فصل
فيه بان يقول لو كان مدركه هو العقل والعادة
ليس بحجة والا فهو حجة وقبل الشروع في اصل المطلب لابد
من تحرير محل النزاع هل هو خصوص الاجماع بطريق القدماء
ام لا بل هو اعم منه وسائر الطرق اذ لا اصطلاح في الاجماع
احدها ان يكون بطريق القدماء فانهم يقولون ان الاجماع
عن اتفاق الامة يعني المجتهدين من امة محمد على امر ديني
او على قول واذا قالت الامة به فقال الامام المعصوم به لانه
من جملتهم بل وسيدهم فاذا ثبت اجتماع الامة على حكم ثبت
موافقته لهم وهذا الحد نظير ما ذكره العامة في تعريف
الاجماع حيث انهم يقولون انه اتفاق المجتهدين من هذه
الامة على امر ديني في عصر من الاعصار الا ان الفرق بينهما
بعد اشتراكهما في اعتبار اجتماع الجميع ان اعتبار
الاجماع عند العامة من باب الموضوعية وانه حجة من
حيث هو وعند القدماء من جهة دخول قول الامام

او شخصه فيهم ولذا اورد العامة عليهم بان اعتبار الاجماع عندكم من
جهة دخول قول الامام فيهم فلم تقولون بان الادلة اربعة
بل اللازم على قولكم ثلثة لان الاجماع قول اجمالي للامام ولا فرق
في السنة بين السنة التفصيلية والسنة الاجمالية
فاجاب عنهم علم الهدى السيد المرتضى بانا كنا بادئين به لكن
بل بدء به لك مخالفونا وعرضوه علينا ولما كان الزمان
لا يخلو عن امام وحجة وقلنا به وانه من دين الامامية
الذي يجب الاقرار به قلنا بان الاجماع دليل من الادلة
وقرر المحقق القمي ره جوابا اورده العامة عليهم بنحو اخر
وهو انه ان علم انه قال بما قال سائر الامة فلا معنى
للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله والا
فكيف يقال انه موافق لهم وحاصله انه لو كان
اعتبار الاجماع من جهة دخول قول الامام
في اقوال الامة لاستلزم الدور لان العلم بدخول
قول الامام فيها موقوف على العلم باتفاق الجميع
من جملتهم الامام والعلم باتفاق الجميع يتوقف على العلم بدخول
قوله فيها فاجاب عنه بما حاصله ان طرفي الدور
مختلفان بالتفصيل والاجمال

مختلفان بالاجمال والتفصيل لان العلم باتفاق جميع امة محمد
انما يكون بالاجمال والعلم بدخول قول الامام في المجمعين انما يكون
بالتفصيل وهذا نظير ما اورده بعض المتصوفة على اهل الميزان
حيث انهم اوردوا عليهم بان المبادي المنطقية تصورية كانت
او تصديقية كلها مقدمة لمعرفة الاشكال الاربعة القياسية
حتى يستدل بها على المطالب النظرية عند الحاجة والبديهي
الانتاج من بينها هو الشكل الاول وكونه منتج دوري بمعنى
انه مستلزم للدور فان العلم بان كل حيوان جسم يتوقف على
العلم بان الانسان جسم والبقر جسم والغنم جسم وكذلك
والعلم بان الانسان جسم يتوقف على العلم بان كل حيوان جسم
لان العلم بالنتيجة موقوف على العلم بجملتي المقدمتين اعني الصغرى
والكبرى وقد عرفت توقف الكبرى ايضا على العلم بالنتيجة
فاجابوا عنه بان طرفي الدور مختلفان بالاجمال والتفصيل
فان التوقف من الكبرى الى النتيجة اجمالي ومن النتيجة
تفصيلي وثانيها ان يكون اعتبار الاجماع من جهة قاعدة

بنا وزاده

اللطف التي حكي القول بها عن الشيخ وعن غيره من المتقدمين
وهو اتفاق من عدا الامام على شيء من الامور الدينية وهو
يكشف عن رضاء الامام بما اتفقوا عليه اذ لو كانوا على
الخطاء لكان الواجب عليه ع ان يظهر ويظهر الحق
فانه منصوب لردع الامة عن الباطل وثالثها ان يكون
اعتباره من جهة الحدس بان يحدس من الاجماع ان ما
اتفقوا عليه هو فتوى الامام ع ومعتقده والعلم به يحصل
باتفاق جماعة وباتفاق الكل فمحل النزاع هو الاجماع
بطريقة القدماء او الاعم منها فالظاهر هو الاول
عند العامة والخاصة هو الاجماع بطريقة القدماء
اما العامة فانهم يعتبرون جميع الامة في تعريف
الاجماع وهو لا يناسب الا بطريقة القدماء واما
الخاصة فلان طريقة الشيخ غير مرضية عندهم
وقاعدة الحدس حدثت في زمان متاخري المتاخرين
وثانيها ما اقاموا من الادلة على حجية الاجماع المنقول
فانه اذ

كان من جملتها ان الناقل للاجماع مخبر عن قول الامام ع وادلة حجية
خبر الواحد يشمل هذا القسم من الخبر وهذا الاستدلال انما
لطريقة القدماء لانه باعتبار الاجماع منهم من جهة دخول
قول الامام ع في اقوال المجمعين ومنها ان الاجماع المنقول
سنة اجمالية والسنة واحدة من الادلة ولا فرق فيها
بين السنة التفصيلية والسنة الاجمالية وهذا الاستدلال
ايضا ظاهر في الطريقة القدماء ومنها ان الخبر المظنون حجة
حجة والاجماع المنقول خبر ظني فيكون حجة وهذا الاستدلال انما
يناسب لتعريف الاجماع بطريقة القدماء وثالثها ان اطلاق الاجماع
المنقول ينصرف الى الاجماع بطريقة القدماء ونحن نتعرض
للاجماع بطرق ثلثة وان كان محل النزاع خصوص الاجماع
بطريقة القدماء فنقول اما الاجماع المنقول بطريقة القدماء
واعني اتفاق جميع الامة من المجتهدين على امر ديني من
عصر من الاعصار وزمان من الازمنة فالحق عدم
حجيته وان قال به الاكثر بل المشهور لوجهين احدهما
عدم المقتضي لها وثانيها لوجود المانع اما الاول فهو عدم

يعني اتفاق الكل
بالحجية
الا في بعض الموارد

وجود المقتضي فلان الاجماع المنقول بخبر الواحد خبر
لا حسي لان كونه حسيا يتوقف على ان المدعي للاجماع
قد سمع من جميع العلماء المنتشرين في شرق العالم
وغربه او راى جميع كتبهم وهو ممنوع لاستحالة رؤيته
جميعهم او رؤية جميع كتبهم مع انه ليس لجميعهم كتب
حتى يعلم به مذهبهم بل دعوى الاجماع ناشئة من
الحدس والادلة الدالة على حجية خبر الواحد لفظية كانت
او لفظية لا يدل شيء منها على حجية الخبر الحدسي
اما اللبي اعني الاتفاق الحاصل من القدماء واصحاب
الائمة ع وبعبارة اخرى الاجماع القولي والاجماع العملي الذي
هو عبارة عن السيرة فلانه لا يشمل الا الروايات المصطلحة
المذكورة في الكتب الاربعة ومثل الاجماع في عدم شموله
للخبر الحدسي الاخبار الواردة في العمل بالاخبار فان
المستفاد غاية ما يستفاد منها ثبوت حجية الخبر
الموثوق بالصدور فان قلت اذا ثبت منها وجوب
العمل بالاخبار يثبت منها ايضا العمل بالاجماع المنقول
فان

فان الله اراد الخبر الحسي

المناط في وجوب العمل بالروايات كونها كاشفة عن
الحكم الصادر عن المعصوم ع ولا يعتبر في ذلك حكاية
الفاظ الامام ع ولذا يجوز النقل بالمعنى وهو موجود في
الاجماع المنقول بخبر الواحد ايضا لان حكاية الاجماع
حكاية حكم صادر عن المعصوم ع لانه العبارة التي
الاجماع قلت لو ثبت هذا المناط لدل على حجية الشهرة
بل فتوى الفقيه اذا كان كاشفا عن صدور الحكم بعبارة
الفتوى او بعبارة غيرها بل على حجية مطلق الظن بالحكم
الصادر عن الامام ع مع انه لم يقل به احد من ارباب
الظنون الخاصة واما الايات وان كانت كثيرة الا ان
العمدة منها من حيث وضوح الدلالة هي اية النباء ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا الخ وبعد الغض عن الوجوه التي
الايرادات التي تبلغ الى نيف وعشرين التي اوردوها
عليها وبعد تسليم دلالتها لا تدل على حجية الخبر الحدسي
لانها مسوقة لبيان عدم احتمال تعمد الكذب في الفاسق احتمالا
مساويا للعدم لانه لا رادع له عن الكذب بخلاف العادل

فان له ملكة عاصمة له عن الخطأ ورادعة له عن تعمد الكذب وليست مسوقة
لبيان ان العادل مصيب في كل ما اخبره ولم يخطأ في
حكمه حتى يجب البناء على اصابته وعدم خطائه
في حكمه ويدل على ما ذكرنا من ان الآية مسوقة وواردة
لبيان عدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب في العادل امران
احدهما تعليق الحكم اعني وجوب التثبت على الوصف اعني
الفاسق [illegible] ومعنى الآية انه يجب التثبت والتبين في
في خبر الفاسق حال اخباره لفسقه اما لحال اخباره حين
الاخبار فلان المشتق حقيقة في ذات تلبست بها
[illegible] المبدأ [illegible] سواء كان في الماضي
او في الحال او في الاستقبال واما اعتبار التعليل بالفسق
فلكون تعليق الحكم بالوصف مشعرا بالعلية ومعنى اكرم
العالم اكرمه لعلمه وثانيهما تعليل اختصاص التبين
بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم اعني قوله تعالى
لئلا تصيبوا الخ وحاصل التعليل انه يجب التبين لئلا
تصيبوا قوما فتندموا في الندم على فعلكم بعد تبين
الخلاف والتعليل باحتمال الوقوع في الندم انما يكون
لاجل

عن نفس الآية

لاجل احتمال تعمد الكذب في الفاسق لا من جهة الخطأ في الحس
والسهو والنسيان لانه امر مشترك بين الفاسق والعادل
فلا يصلح لتعليل الفرق لان اثبات الحكم لاحد الامرين
الشيئين لامر مشترك بينهما مستلزم للترجيح بلا مرجح
وانفكاك المعلول عن العلة فعلم مما ذكرنا ان المقصود
من الآية ارادة نفي احتمال تعمد الكذب في العادل حال
الاخبار دون الفاسق وتشبيهه حينئذ [illegible] الاخبار حال
من الآية وثانيها ان العلماء اعتبروا في الراوي
والراوي الضبط فلو كان العادل مصيبا في جميع ما
اخبر به لما كان لاعتبار الضبط فيه وجه وثالثها
ان المشهور عدم قبول الشهادة العلمية بل لابد من
السمع او الرؤية لقوله ص لمن اراه الشمس بمثل هذا
فاشهد او دع فلو كان العادل مصيبا في ما اخبر به
لما كان لعدم قبول الشهادة العلمية وجه فان قلت
ان الشهادة العلمية خرجت بالاجماع وهو بالخبر المذكور
وهو مخصص لعموم آية النبأ قلت ان الخبر المذكور

دون العادل

مجال لاحتمال ان يكون المماثلة في المحسوسية او في المعلومية
فلا يصلح ان يكون مخصصا لعموم آية النبأ وان قلت
ان لفظ الشهادة يدل على عدم قبول الشهادة العلمية
وكونها من حس لانها ماخوذة من الشهادة وهو
الحضور فالحس ماخوذ في مفهومها قلت ان الشهادة
في لفظ الشهادة على ما اخباره لانه كما انها تكون في
المحسوسات كذلك تكون في المعقولات مثل اشهد ان
لا اله الا الله وثالثها انهم اشترطوا في المقوم والمقسم وغيرهما
الخبرة ولو كان خبر العادل حجة مطلقا ولو كان في الحدسيات
لما كان لاشتراط ذلك وجه ورابعها انا نجد اجدادنا
تمسكوا بحجية قول الفقيه للمقلد باية النبأ
كما تمسكوا بها باية النفر والسؤال نعم حكي عن السيد
الصدر والمحقق الشيرواني ولكنا بينا في محله ضعفه
ولو كان خبر العادل حجة مطلقا ولو كان في المحسوسات
لتمسكوا بها ايضا لكونها دليل لذلك وخامسها
ان آية النبأ لو دلت بمفهومها على حجية خبر العادل
مطلقا ولو في المحسوسات وجريان الاصول
اللفظية

الشهادة من الحضور فالنفس (?) والذهن (?)

اللفظية في خبر العادل لدلت بمنطوقها على جريان الاصول
اللفظية في خبر الفاسق ولم يقل به احد بل يجري فيه
اصالة الحقيقة واصالة العموم واصالة الاطلاق فقط
تحصل مما ذكرنا ان المقصود من الآية نفي احتمال تعمد
الكذب في خبر العادل فان قلت اذا كان ما ذكرت بالآية
مخصوص بنفي احتمال تعمد الكذب في خبر العادل فلا تدل
الآية على قبولية خبره لبقاء احتمال خطائه فيما اخبر وان لم
يتعمد الكذب فيجب التبين في خبره ايضا لاحتمال خطائه
وسهوه وغفلته واشتباهه غاية الامر انه يجب في خبر
الفاسق من وجهين وفي العادل من جهة واحدة قلت
ان حجية خبر العادل لا تثبت بالآية وحدها بل بانضمام
الاصول اليها فنفي وجوب التبين في خبره يثبت بالآية
من جهة احتمال تعمد الكذب يثبت بالآية ونفيه من
جهة احتمال خطائه وسهوه وغفلته يثبت باصالة
عدم الخطأ وعدم السهو وعدم الغفلة وهذا الاصل اطبق
العلماء بل جميع العقلاء عليه في جميع الموارد ولكن
في المحسوسات دون الحدسيات لندرة الخطأ في

المحسوسات نعم لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطاء والاشتباه لم يعتن بخبره لعدم جريان اصالة عدم الخطاء والاشتباه في حقه

فان قلت لو كانت الاية ناظرة الى مجرد احتمال تعمد الكذب وجودا الا في خبر الفاسق وعدما كما في خبر العادل فلازم ذلك انه اذا اخبر الفاسق بخبر وكان متحرزا عن تعمد الكذب وعلم به تقبل شهادته وروايته اذ المفروض انتفاء احتمال الكذب فيه وسائر الاحتمالات مثل احتمال السهو والغفلة والاشتباه منتفية بالاصول المجمع عليها واللازم باطل لعدم قبول شهادته وروايته اجماعا فالملزوم مثله ودعوى انكار بطلان اللازم فاسد لقبول الخبر الموثوق بالصدور كاسبة لانه ليس من جهة الاية بل من جهة الاخبار الدالة على حجية الخبر الموثوق بالصدور ولذا قيل علماء الرجال خبر وهب بن وهب الذي هو الكذب البرية لاعتبارهم الوصف في الرواية دون الراوي قلت اولا ان جعل الشيء سببا لحكم شرعي تارة يكون علة له بان يكون الحكم دائرا مداره وجودا وعدما كما في بعض الواجبات واخرى يكون حكمة له بان

لا يكون

لا يكون الحكم دائرا مداره وجودا وعدما كما في غسل الجمعة وتشريع العدة للنساء فان السبب لتشريع غسل الجمعة رفع الارياح المنتنة من الاباط والسبب لتشريع العدة عدم اختلاط المائين والاستحباب في الاول والوجوب في الثاني ثابت وان لم يكن السبب لهما موجودا والاية تدل على ان انتفاء احتمال تعمد الكذب سبب لوجوب قبول خبر العادل ووجوده سبب لعدم جواز قبول خبر الفاسق وهذا السبب اعم من ان يكون علة له او حكمة له والعام لا يدل على الخاص اعني كونه علة له وبعبارة اخرى ان الاية لا تدل على كون وجوب قبول الخبر دائرا مدار احتمال انتفاء تعمد الكذب وعدمه حتى يثبت منه حجية خبر العادل مطلقا ولو كان في الحدسيات وحجية خبر الفاسق ايضا اذا علم كونه متحرزا عن تعمد الكذب وثانيا ان منطوق الاية يدل على مجرد كون الفسق مانعا عن قبول خبر من اتصف به ومفهومها يدل على عدم المانع من قيام احتمال تعمد الكذب معه ومفهومها يدل على عدم المانع في العادل من هذه الجهة واما بالنسبة الى سائر الاحتمالات المذكورة فالاية ساكتة عنها ومهملة فلا دلالة للاية على وجوب قبول خبر العادل اذا لم يكن نفي

خطائه باصالة عدم الخطاء كما في خبر العادل في الحدسيات لما عرفت من اختصاص الاصل المذكور بالاخبار الحسية لندرة الخطاء فيها كما انه لا دلالة لها على كون العدالة شرطا والفسق مانعا في صورة العلم بعدم تعمد الكذب بل لا بد له من دليل اخر والى ما ذكرنا اشار الشيخ العلامة الانصاري بقوله بل المراد ان الاية المذكورة لا تدل الخ ولكن لازم هذا الجواب عدم جواز التمسك بالاية في الحسيات الضا مع انهم يستدلون بها فيها ولعل امر الشيخ بالتامل اشارة الى ما ذكرنا واما دليل الانسداد الذي استدلوا به لحجية خبر الواحد فلا مجال لانكار كونه دليلا لحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لان نتيجته حجية الظن من اي سبب كان والاجماع المنقول من اسباب الظن ولكنه لا يثبت منه المدعى لانه اثبات كونه من الظنون الخاصة والثابت بدليل الانسداد حجية الظن المطلق مع ان الاستدلال به بناء في الاستدلال بالادلة الثلثة لان دليل الانسداد

يثبت

يثبت كون خبر الواحد او الاجماع المنقول ظنا مطلقا وغيره من الادلة يثبت كونه من الظنون الخاصة كما اشار به المحقق القمي في القوانين في مقام الرد على صاحب المعالم فيه والحاصل ان الاستدلال بدليل الانسداد الذي اقاموا على حجية خبر الواحد لا مجال لانكار جريانه هنا ولكنه لا ينفع لان مقتضى هذا الدليل اعني دليل الانسداد كون الاجماع المنقول من الظنون المطلقة ومحل البحث اثبات كونه من الظنون الخاصة مع ان الجمع بين هذا الاستدلال اعني الدليل اعني دليل الانسداد وبين الاستدلال بالادلة الخاصة اعني الكتاب والسنة والاجماع لا يخلو عن تناف وتنافي لان مقتضى هذا الدليل كونه من الظنون المطلقة ومقتضى الادلة الخاصة كونه من الظنون الخاصة وان شئت قلت ان مقتضى هذا الدليل عدم وجود الظنون في امثال زماننا هذا لان من جملة مقدماته انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية والعلم اعم من العلم الوجداني والعلم الشرعي الذي هو الظن الخاص ومقتضى الادلة

الخاصة وجود الظن الخاص وسن منها اورد المحقق القمي
على صاحب المعالم بما ذكرنا ولكن يمكن دفع التنافي بينهما
بوجهين احدهما ان يكون الاستدلال بهذا الدليل يعني
دليل الانسداد على تقدير التنزل و الغض عن الادلة
الخاصة نظير الاستدلال بالادلة الاصول حجية دونه
والاصول في الكتب الفقهية كما في الرياض وغيره وثانيهما
ان التنافي بينهما انما يكون على تقدير كون المدار في الفرق
بين الظن الخاص والظن المطلق على ما هو المعروف
المشهور من ان كل ظن ثبتت حجيته بدليل الانسداد
فهو ظن مطلق ولو ثبتت بغيره من الادلة الخاصة
فهو ظن خاص واما اذا كان المدار في الفرق بينهما على
ما اختاره بعض من ان المدار في الفرق بينهما على عمومية
سبب الظن وخصوصيته فلا فلو كان الثابت بالدليل
خصوص ظن كخبر الواحد مثلا فهو ظن خاص ولو كان
الثابت بالدليل مطلق الظن فهو ظن مطلق ولو كان
الدليل الدال عليه خبر الواحد مثلا وهذا مختار صاحب
المعالم

ولو كان الدليل الدال عليه دليل الانسداد

المعالم في الفرق بين الظن الخاص و الظن المطلق حيث انه
قال بعد تقريره مقدمات دليل الانسداد واذ تحقق انسداد
باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا
والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة
تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها
الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد
يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب
تقديم العمل بها وهذا الكلام ظاهر بل صريح في ان المدار في
الفرق بينهما ليس على ما هو المعروف بل على ما اختاره
بعض فقد تبين مما ذكرنا ان ادلة خبر الواحد لا ينهض شيء
منها على حجية الخبر الحدسي واما كون الاجماع المنقول خبرا
حدسيا فقد اشرنا اليه سابقا ولكن لا باس بان نشير توضيحه على
وجه التفصيل فنقول بعون الله وتوفيقه انا ذكرنا سابقا
ان الاجماع عبارة عن اتفاق الكل من جملتهم الامام ع
واطلاقه على الجماعة التي علم دخول الامام ع فيهم من باب
التسامح لوجود مناط الحجية وهو قول الامام ع فيها وتنبهه
في تلك تعريفاتهم من الخاصة والعامة ولكن الاجماع المنقول

اجمالا

لقول الامام ع لا بد ان يعبره الحاكي له بلفظ مطلق كالاجماع
او اجماعي ولو اضافه فلا بد ان يكون على وجه يظهر منه ارادة
المعنى المصطلح اعني اتفاق الكل من جملتهم الامام ع ولو
مسامحة لتنزيل وجود المخالف منزلة العدم لعدم قدحه
في الحجية واما لو اضافه الى من عدا الامام ع كقوله اجمع علمائنا
او اصحابنا او فقهائنا او فقهاء اهل البيت فان الظاهر من
هذه العبارات من عدا الامام ع فلا اشكال في عدم حجية نقله
لانه لم ينقل الحجة وهو قول الامام ع حتى يدخل في حكاية
السنة بخبر الواحد ع ومستند الحاكي لقول الامام ع ليس
الحس فانه لو كان هو الحس فلا بد من سماعه الحكم من الامام ع
في جملة جماعة لا يعرف اعيانهم فيحصل له العلم بقول الامام ع
وهذا لم يتفق لاحد من الحاكين للاجماع من زمان القدماء
الى زماننا هذا بل المستند لعلمه هو الحدس لان علمه بقوله الامام ع
يحصل من ثلث مقدمات حدسية احدها ان يكون فهم
الحاكي له مرادات العلماء من عباراتهم وكلماتهم المذكورة
في كتبهم بعد اعمال قواعد العلوم العربية كالنحو والصرف
واللغة وغيرها اذ فهم مرادات المتكلمين من كلامهم
من الاجتهاديات

ع ونقل الاجماع من ناقل اخبار حسي من قول الامام ع فيجب قبوله كسائر الاخبار فهم الحكم من الامام ع

من الاجتهاديات والحدسيات ولذا اختلف بعض العلماء في فهم مراد
الشيخ الطوسي من عبارته المذكورة في كتاب الصلوة في
بحث صلوة الجمعة فمنهم من فهم منها الوجوب العيني ومنهم من
فهم منها الوجوب التخييري ومنهم من فهم منها ان مراده هو
الحرمة هكذا ذكره بعض ولكن الحق والانصاف ان فهم مراد المتكلم
من كلامه ليس من الحدسيات لان جميع مقدماته محسوسة
موجبة لانتقال الذهن اليه وهي قواعد العلوم العربية
ومن هنا قال بعض الاعاظم ان العلوم ثلثة فمنها
محسوسات خاصة كالموجودات الخارجية ومنها
معقولات خاصة كعدم اجتماع النقيضين ومنها ما هو
محسوس كالمعقول وكالمحسوس كالملكات النفسانية مثل
الشجاعة والعدالة والسخاوة فانهما وان كانتا غير محسوستين
ولكن لما كان اثارها وهي اعطاء عظيم في مواضع متعددة
وقتل الرجال في مواضع متعددة وفهم مراد المتكلم
من قبيل القسم الثالث وثانيها العلم بفتاوى جميع العلماء
فانه غير الناقل الاجماع لا يكفي برهم في المسائل فقهاء
حكمن

ان اراد بعض

الاشياء

والمدركات بالحواس الظاهرة

بل لكثرتهم تأليف وتصنيف حتى يعلم الناقل فتويهم بل ربما فقيه
لم يسمع اسمه بل يرى كتب المعروفين ويحصل له الحدس
بمذهب الباقين فلك وبالجملة انه بعد علمه بفتاوي العلماء يحصل
له الحدس بموافقة الامام عليه السلام قال المحقق السبزواري في
الذخيرة بعد بيان تعسر العلم بالاجماع ان مرادهم بالاجماعات
في كثير من المسائل بل في اكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهر
بل اما يرجع الى اجتهاد من الناقل مؤد بحسب القرائن والامارات
التي اعتبرها الى ان المعصوم ع موافق في هذا الحكم او
مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة او غير ذلك
من المعاني المحتملة ثم قال بعد كلام له والذي ظهر لي
من تتبع كلام المتأخرين انهم كانوا ينظرون الى كتب
الفتاوى الموجودة عندهم في حال التأليف فاذا رأوا
اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف
آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة
ويرشد الى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام
تفصيلها انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه وقد حكي في
المعالم

المعالم عن الشهيد قده انه اول كثيرا من الاجماعات لاجل مشاهدة
المخالف في موارده بارادة الشهرة او بعدم الظفر بالمخالف
حين دعوى الاجماع او بتأويل الخلاف على وجه
لا ينافي الاجماع او بارادة الاجماع على الرواية وتدوينها
في كتب الحديث ع انتهى كلامه ورفع في الخلد مقامه وعن
المجلسي في كتاب الصلوة من البحار في بحث صلوة الجمعة تفسير
معنى الاجماع ووجه حجيته عند الاصحاب انهم لما رجعوا الى
الفقه كانهم نسوا ما ذكروه في الاصول ثم اخذ في الطعن على
اجماعاتهم الى ان قال فيغلب على الظن ان مصطلحهم في الفروع
غير ما جروا عليه في الاصول انتهى موضع الحاجة من كلامه
ولكن الحق انه لا حاجة الى ما ذكره المحقق السبزواري في توجيه
الاجماع ولا الى ما ذكره الشهيد من التأويل ولا الى ما ذكره المحقق
المجلسي قده بل دعواهم الاجماع مبني على الحدس واستكشاف
الآراء ورأي الامام ع وهو اما من اتفاق المعروفين بالفتوى السلف
واما من حسن الظن بجماعة من الفقهاء واما من امور
تستلزم باجتهادهم افتاء العلماء بذلك وصدور الحكم عن

الامام ع مثل اتفاقهم على العمل بالاصل عند عدم الدليل او بعموم
الدليل عند عدم وجدان المخصص او بخبر معتبر عند عدم المعارض
او اتفاقهم على مسألة اصولية نقلية او عقلية يستلزم القول
بها الحكم في المسألة المفروضة ونسبة الحكم الى العلماء
في امثال ذلك لم تكن الا من معتقد ملازمة المسألتها
المدعي للاجماع باجتهاده احدهما ان الامر المتفق عليه
يكون مقتضيا والدليل لولا المانع والاخرى ان المانع
والمعارض منتف ودعوى الاجماعات المتعارضة
من شخص واحد او من معاصرين او متقاربي العصر ورجوع
المدعي للاجماع عن الفتوى الذي ادعاه فيها ودعوى
الاجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على
المدعي للاجماع وفي مسائل اشتهر خلافها بعد
المدعي له بل في زمانه بل فيما قبله فالظاهر ان
الاستناد فيها على هذا الوجه اعني الوجه الثالث
والموارد التي ادعي الاجماع فيها واتفاق الكل من جهة اتفاقهم
على العمل بالاصل ونحوه مما اشرنا اليه كثيرة قد اشار
الشيخ

الشيخ العلامة الانصاري قده في الرسالة الى بعضها من ارادها فليراجع
منها ما وجه المحقق به دعوى المرتضى والمفيد ان من
مذهبنا جواز ازالة النجاسة بغير الماء من المائعات حيث قال
انه سئل عن اضافة السيد والمفيد ذلك الى مذهبنا الظاهر
في كونه اجماعيا مع انه لم يرد فيه نص فاجاب عنه اما السيد
فلانه ذكر في الخلاف انه انما اضاف ذلك الى مذهبنا لان من
اصلنا العمل بالاصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع
الازالة بغير الماء من المائعات واما المفيد فلانه ادعى في
مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة ع انتهى محصل كلامه
فيظهر منه ان نسبة السيد الحكم المذكور الى مذهبنا من جهة الاصل
المتفق عليه وهو الاصل فقط تلخص مما ذكرنا ان الاجماع المنقول
بخبر الواحد من الاخبار الحدسية وانه ليس بحجة لعدم كونه
مشمولا لادلة حجية خبر الواحد لاختصاصها بالاخبار الحسية
نعم لو كان الناقل للاجماع من مهرة الفن ولم يظهر خطائه
في دعواه كالشهيد والمحقق والمحقق الثاني وامثالهم
لم يبعد القول بحجيته لكونه من اهل الخبرة وقول اهل الخبرة فيما هم
الخبرة فيها حجة كالمفتي والمقوم والمخرص ونحوها

بالنسبة الى الوجه الاول منها لعدم حجية الاجماع المنقول اعني
عدم وجود المقتضي لها واما الوجه الثاني اعني وجود
المانع لها فلانا نقول ولو سلمنا كون الاجماع المنقول مشمولا
لادلة حجية خبر الواحد ولكن مع ذلك فلم نقل بحجيته لانا
لا نعلم بان مراد الناقل له هو الاجماع المصطلح اعني اتفاق
الكل الذي يعرفه به الخاصة والعامة لاحتمال ان يكون مراده
منه الشهرة ولذا اول الشهيد كثيرا من الاجماعات المنقولة
لاجل مشاهدته وجود المخالف لهم بما اشرنا اليه من
الوجوه الاربعة ووجهها المحقق السبزواري بما اشرنا
اليه سابقا من الوجوه وكذا المحدث المجلسي لعدم اراده
عليهم بانهم لما رجعوا الى الفقه كانهم نسوا ما ذكروه في الاصول
دفع التنافي بينهما بكون مصطلحهم في الفروع مغايرا لما في
الاصول وبالجملة انا لو سلمنا وجود المقتضي لحجية الاجماع
المنقول بخبر الواحد وكونه مشمولا لادلة حجية خبر الواحد
ولكن نقول ان المانع لها موجود من وجوه منها انا لا نعلم
ان مراد الناقل له هو الاجماع المصطلح عنده اعني اتفاق الكل
لاحتمال ان يكون مراده احد الوجوه التي ذكرها
الشهيد

الشهيد والسبزواري والمجلسي قدس ونقلنا عباراتهم بعينها فيما مضى فانا
الى انا نرى وجود المخالف في المسألة التي نقل الاجماع
ومضافا الى انا نرى رجوع الناقل له عن اعتقاده في بعض
الموارد كما حكي عن رسالة الشهيد الثاني انه قال ان الشيخ الطوسي
رجع عن اعتقاده في نيف وثلاثين موضعا التي ادعى الاجماع
فيها ومضافا الى ان بعض الناقلين للاجماع يعدون
اسامي الجماعة القائلين بالحكم في المسألة ثم يقولون انه
اجماعي ومضافا الى انا نرى بالعيان والوجدان ان
دعويهم للاجماع من جهة استنادهم الى امر متفق عليه
بينهم كالاصل وعموم الدليل والخبر بلا معارض وغير ذلك
من الامور التي اشرنا اليه سابقا ومع ذلك كيف نعلم ان
مراد الناقل له هو الاجماع المصطلح فان قلت اذا نقل
الفقيه العادل الثقة الاجماع فلا بد من ان يكون
مراده هو الاجماع المصطلح والا لو كان مراده
غيره من الوجوه المذكورة ولم يذكر القرينة عليه يصير
تدليسا حاشاه من ذلك قلت انه نعم لو كان مراده
من نقل الاجماع هو الاستناد لغيره وهو غير معلوم

بل عدمه معلوم لعدم اعتبار الاجماع المنقول عند القدماء
كيف يكون غرضه من نقل الاجماع هو الاستناد للغير مع
ان جمعا من القدماء لم يعملوا الا بالقطعيات ولا يعملون
بالاخبار الحسية بل يحرمون العمل بها كالعمل بالقياس
فان قلت انه قد قرر في محله اذا كان للفظ معنى حقيقي
ومعنى مجازي فيحمل على المعنى الحقيقي اذا لم تكن القرينة
على المعنى المجازي لان الاصل في الاستعمال هو
الحقيقة فيحمل لفظ الاجماع المذكور في كلامهم على
المعنى الحقيقي وهو اتفاق الكل قلت نعم ولكن اقول
القرينة باللفظ ليس بلازم وبعبارة اخرى ان
القرينة ليست منحصرة في القرينة المقالية بل يمكن
ان تكون حالية والقرينة فيما نحن فيه هي القرينة الحالية
لانا علمنا وفهمنا من الخارج ان مرادهم من الاجماع
المدعى ليس هو الاجماع المصطلح بل مرادهم هو الامر المتفق
المجمع عليه كالاصل وغيره فان قلت لو كان مرادهم منه
ما ذكرته فاللازم عليهم ان يقولوا ان الحكم في المسألة
كذا للاصل المجمع عليه او غيره من الامور المجمع عليها قلت انا لا نسلم

لما كان

لما كان منحصرا في الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع
والعقل جعل دليل الحكم اجماعا تحفظا عن التعدي عما هو
المسلم بينهم ومنها انا سلمنا ان مرادهم من الاجماع هو الاجماع
المصطلح ولكن لم نعلم ان مرادهم منه هو الاجماع بطريقة القدماء
او بطريقة الشيخ قدس اعني قاعدة اللطف فان هذه الطريقة
محكية عن غيره من المتقدمين ومنها انا نرى كثيرا ما خطأ
الناقل للاجماع لوجود الخلاف في المسألة بل مخالفة نفسه
كما حكي عن رسالة الشهيد فانه صنف رسالة وذكر مخالفة الشيخ
للاجماع في نيف وثلاثين موضعا او نيف وسبعين موضعا على
ما حكى المحدث البحراني عن الرسالة المذكورة ومع ذلك كيف
يعتمد على اجماعاتهم ومنها انا نرى ان بعضهم ادعى الاجماع
في المسألة ونعلم ان مراده وغرضه منه الاستناد الى الامر
المجمع عليه كالاصل وغيره من الامور المذكورة فقد ظهر
مما ذكرنا عدم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد بما ذكرنا
من الوجهين اعني عدم المقتضي ووجود المانع بل من
دون استثناء فان اخبار العادل لو كان حجة فلا فرق
بين افراده ولو لم تكن حجة فكذا فالحق والتحقيق ان يقال ان

الناقل للاجماع اذ لانه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى
الامام ع الذي هو داخل في المجمعين محتملا في حقه فلا
اشكال في كونه حجة وكونه ملحقا بخبر الواحد فانهم لم يشترطوا
في حجيته ان يعرف المخبر الامام ع تفصيلا حين السماع
منه ولكن وقوع هذا الفرض معلوم العدم وان المدعي
للاجماع لا يدعيه على هذا الوجه وبعد هذا فان كان تتبع
فتاوى جميع المجمعين غير الامام ع محتملا في حقه وكان اتفاق
الكل الذي استلزم عادة لموافقة قول الامام ع ظاهرا من كلامه فهو ايضا حجة للمنقول اليه ولا اشكال
فيه لو كان المناط في حجيته تعلق خبره بالمنكشف الذي
هو قول الامام ع واما لو كان المناط في حجيته تعلق خبره
باتفاق الكل بنفس الكاشف الذي هو من الامور المحسوسة
المستلزمة ضرورة لقول الامام ع وبعبارة اخرى ان
المناط في حجيته تعلق خبره باتفاق الكل الذي هو الكاشف
لا تعلق خبره بقول الامام ع الذي هو المنكشف فاعتبار
مبني على تعميم ادلة خبر العادل لما اذا كان في الموضوعات
الخارجية ايضا بان يقال ان المستفاد منها ان خبره
حجة

حجة ومقبول مطلقا سواء كان المخبر به من قبيل الموضوعات
الخارجية او في الاحكام الشرعية ولكنه محل خلاف
ولكن الشيخ العلامة لم يفرق بين الوجهين نظرا منه
الى ان الخبر الحدسي المستند الى اسباب ما هو ملزوم
للمخبر به عادة كالمخبر الحسي في وجوب القبول واشار الى
الوجهين السيد الكاظميني في شرحه على الوافية ونقل الى
العلامة الانصاري عبارته بعينها من ارادها فليراجع
وكيف كان ان هذا الاحتمال في حق الناقلين للاجماع
ما يقطع بعدمه خصوصا اذا كان مراد الناقل اتفاق
علماء جميع الاعصار نعم لو فرضنا ان علماء العصر قليلون
بحيث يمكن ان يحاط بهم امكن ان يدعى اتفاقهم عن
حس ولكن هذا لا يكون مستلزما عادة لموافقة الامام ع
الا على طريقة الشيخ اعني قاعدة اللطف التي هي
غير ثابتة عندنا وعند الاكثرين لما سنذكره ان شاء الله
عن قريب واما اذا علم ان استناد المدعي الى اتفاق العلماء
المتفرقين في مشارق الارض ومغاربها لا يكون الا الى

قول

الحس الناشئ عن احد الامور المتقدمة التي مرجعها الى حسن
الظن او الملازمات الاجتهادية فلا يكون نقله معتبرا
لان الاخبار بقول الامام ع حدسي غير مستند الى حس
ملزوم له عادة حتى يكون نظير الاخبار بالشجاعة المستندة
الى الآثار الحسية والاخبار بالاتفاق ايضا حدسي
ثم ان الشيخ العلامة الانصاري ذكر هنا كلاما لا
يخلو من مناقشة وهو انه قال ان هذا المقدار من
النسبة المحتمل الاستناد الناقل فيها الى الحس يكون خبره
فيها حجة لان ظاهر الحكاية محمول على الوجدان الا اذا
قام هناك صارف والمعلوم من الصارف هو عدم
استناد الناقل الى الوجدان والحس في نسبة الفتوى
الى جميع من ادعى اجماعهم واما استناد نسبة الفتوى
الى جميع ارباب الكتب المصنفة في الفتاوى الى
الوجدان في كتبهم بعد التتبع محتمل لا يمنعه عادة ولا عقل
وهذا الكلام لا اشكال فيه الا من حيث ان اخباره
بصدور الفتوى من جميع المعروفين من اهل الفتاوى
انما يكون

انما يكون اخبارا من الموضوع الخارجي وحجية خبر العادل
انما يكون بالنسبة الى الاحكام الشرعية وهذا الاشكال
فيما ذكره سابقا من ان الظاهر حجية خبره للمنقول اليه سواء
جعلنا المناط في حجيته تعلق خبره بنفس الكاشف
الذي هو عبارة عن اتفاق الكل المستلزم عادة لموافقة
قول الامام ع الخ لان الاخبار عن الاتفاق اخبار عن
الموضوع الخارجي ولكن يمكن دفعه بوجهين احدهما
ان يقال ان مقتضى ادلة خبر الواحد حجية خبر العادل
مطلقا ولكن خرج الموضوعات الخارجية بالدليل وثانيهما
ان يقال ان عدم حجية خبر العادل في الموضوعات الخارجية
فيما اذا لم تكن موضوعات للاحكام الشرعية واما اذا كان
كذلك فهو حجة هذا الذي ذكرنا كله في الاجماع المنقول بطريقة
القدماء واما الاجماع المنقول بطريقة الشيخ فهل هو
حجة ام لا فنقول ان كان المنقول اليه ممن لم يقل بحجيتها
فلا اشكال في عدم اعتباره وحجيته عنده ولكن الظاهر
من كلام صاحب الفصول اعتباره فقال حيث انه ذكر
من وجوه اثبات لحجية الاجماع المنقول واجاب عنها

خصوص

الا ان الاجماع الحاصل على هذه الطريقة الا
عنده وفضل من المنقول منه

ومن جملتها تعويل ناقله في الاستكشاف على طريق لا التعويل عليه لمصيره الى ان العبرة في الاجماع بقول المعصوم ع في جميعهم على وجه لا يعلم شخصه فانه اما يقطع او يظن عادة بعدم وقوعه او يكتفي في الاستكشاف بمصير واحد او جماعة الى الحكم من غير مخالف او من غير ظهوره فيقطع بموافقة المعصوم والاظهر الحلاف واظهر الخلاف كما يراه ابن الحاج وجماعة وقد يرواجات عنه بان العلم او الظن ببطلان الطريق لا يوجب بطلان النقل وانت ربما الى ما هو المعروف من ان بطلان الدليل لا يدل على بطلان المدعى وفيه نظر بل منع اذ المفروض انحصار الطريق فيه مع ذلك كيف يعقل صحة النقل وان كان المنقول الثبه ممن يثق بصحتها فيكون حجة عنده فيجوز له العمل به اذ المفروض صحة هذه الطريقة عنه ولا مانع عن العمل به واما الاجماع المنقول بالطريقة المتاخرين اعني طريقة الحدس بان حصل له الناقل للاجماع برضاء الامام ع من جهة ما يحفظه من اتفاق فتاوى الفقهاء جميع العلماء او المعروفين منهم فانه بسبب قطع الناقل هو المبادي المحسوسة بحيث يكون الخطاء فيه

القطع

ان يكون

فيه من قبيل الخطاء في الحس بحيث يكون لو راينا ما او سمعنا ما لحصل لنا ايضا العلم كما يحصل له وبعبارة اخرى ان سببه هو المبادي المحسوسة الملزومة عادة لمطابقة قول الامام ع واما ان يكون هو المبادي المحسوسة ولكنها لا تستلزم عادة لها بل قد توجبه وقد لا توجبه واما ان يكون هو المقدمات النظرية والحدسيات الكثيرة الخطاء اما الاول فهو غير معلوم للناقل لعدمه معلوما له واما الثاني فهو ان كان ممكن التحقق له ولكنه غير مستلزم عادة لمطابقة قول الامام ع نعم اذا انضم اليه امارات اخر فربما يحصل للفقيه القطع بالحكم من المجموع لاستحالة تخلف قول الامام عن جميعها واما الثالث فلا دليل على قبوله فيحصل جميع ما ذكرنا ان مستند الناقل للاجماع الدال على اعتبار الامام ع بالتضمن اذا كان هو السماع منه ع مع عدم معرفة شخصه بعينه فهو غير متحقق عادة لاحد من علمائنا المدعين للاجماع من زمان القدماء الى زماننا هذا وان كان قاعدة اللطف التي هي طريقة المتقدمين

المعصوم لمطابق قول الامام ع

الاجماع الحاصل في اعلام القدماء الحداد

الى

تلخيص نوع اللمس

فهو باطل عندنا وان كان هو الحدس فقد عرفت انه اما ان يكون من مبادي محسوسة يلزم منها عادة لموافقة قول الامام ع واما ان يكون من مبادي محسوسة ولكنها غير مستلزمة عادة لها واما ان يكون من مقدمات نظرية واجتهادات حدسية كثيرة الخطاء وقد عرفت انه لا دليل على قبول قول العادل المستند الى القسم الاخير من الحدس وكذا اذا كان مستندا الى القسم الثاني من الحدس فيبقى القسم الاول من الحدس فقد عرفت انه غير متحقق للناقل للاجماع بل هو مستحيل وعلى تقدير تسليمه فلا لم يكن لنا ما نعلم به ان اخباره مستند الى هذا القسم اعني القسم من الحدس فيجب التوقف في العمل بالاجماع المنقول بخبر الواحد كما يجب التوقف في العمل بسائر الاخبار التي علم استنادها الى الحدس المردد بين الوجوه المذكورة

[illegible]

ومن جملة الظنون التي قيل بخروجها عن تحت اصالة حرمة العمل
الشهرة في الفتوى المحققة وهي على ما عرفها الشيخ العلامة الانصاري في رسالته
تحصل بفتوى جل الفقهاء المعروفين سواء في مقابلها فتوى غيرهم
بالخلاف ام لا يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم وعلى ما عرفها البعض
الشهرة الاجلة تحصل بفتوى كل الفقهاء المعروفين بحيث لم يعلم الخلاف
عدم الخلاف فيه والا فيكون اجماعا بل كان الخلاف محتملا او علم
ولكن كان شاذا نادرا او مهما اقرب من الاول وكيف كان فاما حجيتها فلا
اشكال في حجيتها بناء على دليل الانسداد فانه من [illegible] اسباب الظن ولا
لتعبير الشيخ عنه بانه غير بعيد فانها مفيدة للظن فتكون من اسباب الظن ولا
فرق في نتيجة دليل الانسداد بين اسبابه بل العجب من استفاده وانما
الاشكال في حجيتها بناء على كونها من باب الظن الخاص فاختلفوا فيها
على اقوال احدها القول بعدم الحجية وهو المشهور ومن هنا استدل البعض
الى دعوى بانه يلزم من وجودها عدمها وما [illegible] كان نحكم فهو باطل محال
وثانيها القول بالحجية وهو الذي استقر به الشهيد في الذكرى حيث انه قال
فيها الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليها فان اراد الاجماع بمعنى كون
المشهور اجماعا حقيقة فهو ممنوع وان اراد في الحجية بمعنى انه الاجماع
لا يكون حجة فكذا المشهور فهو قريب لمثل ما قلنا [illegible] قوله لان
عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولقوة الظن في جانب
الشهرة وحكي هذا القول عن المحقق الخونساري وولده المدقق
جمال الدين الخونساري ونسب الى السيد صاحب المفاتيح وانه

[illegible marginal notes]

ومن جملة

قال انه مشهور ولكن هذه النسبة في غير محلها لانه من ارباب الظنون المطلقة
وزعم ان المشهور قائلون بالظن المطلق وثالثها التفصيل بين ما اذا كان
في مورد الشهرة خبر ولو كان في غاية الضعف ولم يعلم عملهم به وبين غيره
فتكون حجة في الاول دون الثاني وهذا اخير ما ذكره من ان الخبر
الضعيف المنجبر بالشهرة فهو حجة لان المقصود ان الحجة هو الخبر و
الشهرة جابرة له بخلاف ما نحن فيه فان المقصود ان الحجة
هي الشهرة والخبر جابر لها وان علم انهم لم يعملوا به واعرضوا عنه ومنها
القول يحكى عن السيد صاحب الرياض في رسالته المعمولة ونسب الى صاحب
المعالم قول رابع وهو التفصيل بين الشهرة الحاصلة قبل زمن الشيخ
وبين الشهرة الحاصلة بعده فيكون حجة في الاول دون الثاني
ومنشاء هذه النسبة قوله في مقام الايراد على الشهيد وبان الشهرة
التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة
بعده واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن
الشيخ ولكن هذه النسبة ليست في محلها لانه في مقام المناقشة
وتسليم كون الشهرة قوة الظن في جانب الشهرة يعني لو سلمنا قوة
الظن في جانب الشهرة فهي في الشهرة الحاصلة قبل زمن
الشيخ لانه اعترف بان المشهور حجة في بعض الاوقات وبعد
زمن الشيخ قبل زمن الشيخ والمعروف من هذه الاقوال هو الاول ان الحجية
وعدمها اما دليل المانعين فهو اولا الاصل اعني اصالة حرمة العمل

بالظن

بالظن ولا رادع لهذا الاصل الا ما ذكره القائل بالحجية وستعرف بطلانه
وثانيا ما ذكره غير واحد من ان الشهرة لو كانت حجة للزم من وجودها
عدمها لان المشهور عدم حجية الشهرة وما كان كذلك كان باطلا محال
هكذا ذكروه ولكن يمكن الجواب عنه بما مر في مقام الجواب عن
القول بحجية الظواهر من انه لو كان ظواهر القرآن حجة للزم من
وجوده عدمه اذ من جملة ظواهر القرآن الآيات الناهية عن
العمل بالظن وقد ذكرنا الجواب عنه بانها لا تشمل نفسها بالتقريب
الذي مر ونقول هنا ايضا انها لا تشمل لهذا الفرد من الشهرة اعني الشهرة
في المسألة الاصولية اعني الحجية وعدمها لان الامر دائر بين دخول
فرد واحد وخروج الافراد الكثيرة وبين العكس والثاني اولى والمتعين
لكون الاول مستلزما للتخصيص الكثير الاكثر وهو مستهجن لكن عنه
العرف وثالثا الاجماع العملي من العلماء فان العلماء خلفا عن
سلف في مقام المناظرة والمناظرة لا يتمسكون في موارد
الشهرة بالشهرة بل يطالبون بالدليل ولو كانت حجة لاستدلوا
بها ولم يطالبوا بالدليل فعمدة الدليل لهم الاول ما ذكر في الاول
والاخير واما دليل القائل بالحجية فهو اولا الاولوية لان الظن الحاصل
من الشهرة اقوى بمراتب من الظن الحاصل من خبر الواحد العادل
فما دل على حجية خبر العادل يدل على حجية الشهرة بطريق اولى
يلتفت كونها ظنا مطلقا وبعضها لو لم يلتفت كونها ظنا خاصا ولما كان كلا المنافي
كونها ظنا خاصا فنقتصر على القسم الثاني فهو امران احدهما

وهذا نظير ما ذكره الشهيد الثاني في المسالك حيث انه وجه حجية الشياع
الظني بان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من
شهادة العدلين فما دل على حجية البينة يدل على حجية
الشياع بطريق اولى وفيه اولا ان اراد من الاولوية هو الاولوية
الظنية فاثبات حجية الشهرة بها غير سديد ولا وجه له
لان الامارات الظنية على قسمين احدهما ما يكون معلوم الاعتبار
كالكتاب والسنة المتواترة وثانيهما ما يكون معلوم الاعتبار وهو على
اقسام ثلاثة احدها ما يكون اعتباره مظنونا كالخبر الواحد
لكون معظم الاصوليين على اعتباره بل كلهم قائلين بحجيته وثانيها
ما يكون اعتباره مشكوكا كالشهرة ~~والاجماع المنقول~~ لذهاب جماعة
الى اعتبارها من باب الظن الخاص وثالثها ما يكون اعتباره
موهوما كالاولوية لعدم ذهاب احد الى اعتبارها من باب الظن
الخاص فاثبات اعتبار المشكوك الاعتبار اعني الشهرة بموهوم
الاعتبار اعني الاولوية لا وجه له وثانيا انا نمنع الاولوية اذ انه
بل المعلوم ان اعتبار خبر الواحد ليس لمجرد افادة الظن بل للعلة
مدخلية فيه وبعبارة اخرى ان اعتباره ليس من باب الطريقية
بل من باب الموضوعية والتعبد وثالثا سلمنا كون اعتباره من باب
الطريقية ولكن نقول ان الاولوية المدعاة انما تكون اذا كان الظن الحاصل

من الشهرة

من الشهرة اقوى او مساويا للظن الحاصل من سائر الامارات
ولكن قد يكون الظن الحاصل من سائر الامارات اقوى من
الظن الحاصل من الشهرة فيكون الدليل اخص من المدعى وثانيها
ما ذكره الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة من ان التسمية
هذه الاولوية بمفهوم الموافقة غير سديد لان مفهوم الموافقة
ان يكون حكم الفرع مستفادا من الدليل اللفظي الدال على حكم الاصل
مثل قوله تعم ولا تقل لهما اف وما نحن فيه ليس من هذا القبيل
استفادة حكم الاصل من الدليل اللفظي ولكن يمكن الجواب
بان مراد المستدل انه على تقدير تسليم اعتباره من باب الطريقية
الاغماض عنه يكون الدليل الدال عليه هو آية النبأ فيكون حكم الاصل
مستفادا من الدليل اللفظي فيصدق عليه تعريف مفهوم الموافقة
الامر الثاني الاخبار وهي كثيرة فمنها عامة ومنها خاصة اما
الاولى فهي على تقدير تماميتها تثبت الاحتجاج على مذهب العامة مثل قوله
مع الجماعة وعليكم بالسواد الاعظم واما الثانية فهي كثيرة منها قوله
المرء متعبد بظنه والشهرة فيدل على حجية الظن مطلقا والشهرة
من اسباب الظن وفيه اولا ان صدوره من المعصوم غير معلوم
وثانيا انه محمل لاحتمال وروده في مقام اثبات حجية اصل الظن لا كيفيته
ومنها قوله في مرفوعة زرارة قال زرارة قلت جعلت فداك

يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل فقال خذ بما اشتهر بين
أصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي إنهما معًا مشهوران مأثوران
عنكم قال خذ بقول أعدلهما الخ وتقريب الاستدلال أن لفظة ما
موصولة ويدل على العموم فيشمل الشهرة من حيث الفتوى ومن
حيث الرواية وإن كان المورد خاصًا لكونه رواية ولكن
خصوص المورد لا يخصص عموم العام فالعبرة بعموم الجواب
لا بخصوص المورد مضافًا إلى أن ما اشتهر بمنزلة المشتق
وتعليق الحكم بالوصف مشعر بل يدل على العلية فيدل على أن المناط
هو الشهرة وإن أمكن في الروائية ومنها مقبولة عمر بن حنظلة في قوله
بعد فرض السائل تساوي الراويين ينظر إلى ما كان من روايتهم
عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين الأصحاب فيؤخذ به ويترك
الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب
فيه وتقريب الاستدلال أن المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو
المشهور بقرينة إطلاق المشهور عليه في قوله ويترك الشاذ
النادر الذي ليس بمشهور وبقرينة أنه لو كان المراد منه هو
المعنى الحقيقي لم يكن ريب في بطلان خلافه مع أن الإمام ع
جعل مقابله مما فيه الريب وتعليل الحكم بقوله فإن المجمع عليه لا ريب
فيه الخ يدل على أن مطلق المشهور ولو كانت فتوائية مما يجب
العمل

بلا ريب
العمل به وإن كان مورد التعليل هو الشهرة في الرواية والجواب عنه
أن العمل بكل خبر ظني لا بد فيه من إحراز جهات ثلث بل أربع يعني جهة السند يعني
أنه هل صدر عن المعصوم ع أم لا وكيفية الصدور يعني أنه هل صدر لبيان
الحكم الواقعي أو الخوف والتقية وجهة الدلالة يعني أنه هل يدل على المدعى أم لا وجهة
المعارضة يعني أنه هل له معارض أم لا ولما كانت الجهة الثانية
أعني كيفية الصدور محرزة فيما نحن فيه أعني مرفوعة زرارة ومقبولة
عمر بن حنظلة فلا حاجة إلى التكلم فيها فالمحتاج إليه هو
الجهات الثلث الخ فنقول أما الخبران المذكوران فهما ضعيفان من
حيث السند أما الأول أعني المرفوعة فلأنه مرسل فقد طعن فيه من
ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني فإنه من
الأخباريين القائلين بقطعية صدور الأخبار وطعن في الكتاب الذي
ذكر هذا الخبر فيه من جهة مؤلفه فإنه خلط الأخبار الصحيحة بالأخبار
الضعيفة ولم يتميز وأما الثاني أعني المقبولة فلأنه لم يصرح أحد بكونه
ثقة نعم حكي عن الشهيد الثاني أنه قال إن عمر بن حنظلة وإن لم ينص أحد من
أصحابنا على توثيقه إلا أني وجدته ثقة من محل آخر ولكن رده ولده
قال صاحب المعالم حيث إنه بعد نقل الكلام المذكور من والده ره أني رأيت في
بعض فوائده بخطه أنه كتب أن عمر بن حنظلة وإن لم يذكر أحد من العلماء
في حقه جرح ولا تعديل إلا أني وجدته ثقة من محل آخر وهو حديث
توكله في

الوقت إذن لا يكذب علينا قال صاحب المعالم لكنني لم أطلع على محل
آخر فإن هذا الخبر أيضًا ضعيف مضافًا إلى أن عدم الكذب لا يدل
على الوثاقة والعدالة ومضافًا إلى أنه يدل على عدم كذبه في هذا
الوقت لا سائر الأوقات فإن قلت إن الخبرين وإن كانا ضعيفين
إلا أنه ينجبر ضعفهما بعمل الأصحاب بهما ولذا سموا الخبر الثاني بالمقبولة
لتلقيهم بالقبول وتسميته بالمقبول كافية في الجبر قلت إنه إنما ينجبر
إذا كان الخبر سنديًا ولكن ليس كذلك بل الجبر مضموني ودلالتي
لأن الأصحاب عملوا بالخبرين في بعض أفرادهما وهو الشهرة الروائية
لا الفتوائية والجبر السندي إنما يكون إذا عملوا في جميع أفرادهما ولكن
الإنصاف أن الشهرة وعمل الأصحاب جابرة لضعف سند الخبرين
لا دلالتهما ومضمونهما والمراد بالجبر الدلالتي أن يكون الخبر مجملًا
ومحتمل الأمور وحملوا على أحد الأصحاب بأحد الاحتمالات لا
كما في قوله ع لا سهو في سهو كما إذ فيه احتمالات ثمانية
ولكن الأصحاب حملوا السهو الأول أعم من السهو
والشك والسهو الثاني بموجب السهو والشك أعني
صلوة الاحتياط فيكون عمل الأصحاب جابرًا للدلالة
أو يكون الخبر دالًا على المدعى من جهة مفهوم الشرط أو
الوصف وعمل الأصحاب به فيكون عمل الأصحاب فيه
جابرًا للدلالة لأن تمامية الدلالة إنما تكون إذا كانت مستندة
إلى

إلى الوضع الحقيقي أو المجازي أعني القرينة والمراد بالجبر السندي
أن يكون الخبر ضعيفًا من جهة راويه لكونه مجهولًا أو مجروحًا ولكن
عمل الأصحاب به وما نحن فيه من هذا القبيل لأن الأصحاب
عملوا بهذين الخبرين والتفكيك في السند بأن يقال إن عملهم جار
في بعض مدلوله وهو الشهرة الروائية دون بعض آخر وهو الشهرة
الفتوائية غير معقول فهذان الخبران لا إشكال فيهما من حيث السند
وأما من جهة المعارضة فنقول إن المعارض لهما هو ما دل من
الآيات والأخبار على حرمة العمل بالظن والنسبة بينهما
بين الخبرين وبين ما دل على حرمة العمل بالظن عموم من وجه
لأن الخبرين عام من جهة دلالتهما على حجية الشهرة سواء كانت
مفيدة للظن أو العلم وما دل على حرمة العمل بالظن من جهة
دلالته على حرمة العمل بالظن سواء كان الشهرة أو غيرها
فمادة الاجتماع هي الشهرة الظنية وقد قرر في محله
أن حكم العامين من وجه إما الرجوع إلى المرجحات أو
الحكم بالإجمال والرجوع إلى الأدلة الأخر إن كانت
وإلا فإلى الأصول العملية فإن قلنا بالأول فالترجيح لما دل على
حرمة العمل بالظن لأنه أكثر عددًا وأصح سندًا ودلالة وإن قلنا

وربما يقال [illegible]

[illegible]

بالثاني فمقتضى الاصل حرمة العمل بالظن فيشكل من جهة
الجهة اعني جهة المعارضة العمل بالخبرين المذكورين
اعني مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة هكذا
ذكروه ولكن فيه اولا انه قد قرر في محله اذا كان لاحد العامين
من وجه افراد كثيرة وللاخر منهما افراد قليلة يقدم العام الذي
يكون اقل افرادا لان كلما قل افراده قل احتمال الخلاف فيه
وكلما قل الاحتمال فيه كثر الظهور والعامان من وجه وان كانا
ظاهرين الا انه اذا كان يكون مرجعه الى الظاهر والاظهر فيقدم
الاظهر على الظاهر والخبران اعني المرفوعة والمقبولة يكونان
اقل افرادا وما دل على حرمة العمل بالظن يكون اكثر افرادا وثانيا
انه قد قرر في محله ان مادة الاجتماع اذا اخرجت عن تحت احد
العامين من وجه فلم يبق تحته الا فرد نادر واذا اخرجت عن تحت
الاخر فيبقى تحته افراد كثيرة قدم الثاني بان اخرجت عن
العام الثاني فالشهرة الظنية اذا اخرجت عن تحت الخبرين
فلم يبق الا فرد نادر وهو الشهرة العلمية واذا اخرجت عن تحت
ما دل على حرمة العمل بالظن فيبقى تحته افراد كثيرة وهو الاستقراء
والاولوية والاجماع المنقول وغير ذلك من الامارات الظنية الغير
المعتبرة فتخرج عن تحت ما دل على حرمة العمل بالظن
وثالثا

وثالثا انه لا وجه لادعاء التعارض بين الخبرين وما دل على حرمة
العمل بالظن بل التعارض انما يكون بين ما دل على حجية كلي خبر الواحد
وبين ما دل على حرمة العمل بالظن والخبران من جملة مصاديق خبر
الواحد فان قلنا بتمامية ادلة حجية الخبر الواحد على ما دل على
حرمة العمل بالظن كما هو الحق والاقوى وسيأتي وجهه
فيقدم الخبران وان قلنا بعدم تمامية ما دل على حرمة العمل بالظن
فيقدم دون الخبرين ولا وجه لملاحظة التعارض بين دليل
وبين بعض مصاديق دليل اخر فلا اشكال في الخبرين من
جهة وجود المعارض كما انه لا اشكال فيهما من جهة
السند واما جهة الدلالة فقد عرفت ان الترتيب فالاقوى
عدم تمامية دلالتهما اما الخبر الاول اعني مرفوعة زرارة فقد عرفت
ان دلالته على المدعى من جهتين احدهما ان لفظ ما موصولة
ويدل على العموم فيشمل المشهور من حيث الفتوى ومن حيث
الرواية والاخرى ان الموصول وصلته بمنزلة المشتق اعني
المشتهر وتعليق الحكم بالوصف يشعر بل يدل على علية مبدأ الاشتقاق
اعني الاشتهار له فالمناط في الحكم هو الاشتهار فالمناط بالاشتهار
على اعتبار الشهرة في نفسه وان لم تكن في الرواية ولكن فيه

اما الجهة الاولى فلانا نمنع عموم الموصول بل المراد به خصوص
الرواية المشهورة من الروايتين بقرينة سؤال الراوي عنهما
وليس هذا من تخصيص العموم بالمورد حتى يقال ان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص المورد بل هذا تحصيل العموم بالمورد بمعنى
تقدير المورد ومن هنا قال العلامة الطباطبائي في فوائده
ونعم ما قال ليس هذا من تخصيص العموم بالمورد بل تحصيل العموم
بالمورد الا ترى اذا سئل الامام عليه السلام اذا لاقى الماء شيء هل ينجسه
ام لا فاجاب بانه اذا كان بقدر كر لم ينجسه شيء هل يتعدى
الى كل ما كان كرا سواء كان ماء ام مضافا فحاشا وكلا وقال
الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة الا ترى انك لو سئلت
عن اي المسجدين احب اليك قلت ما كان الاجتماع فيه
اكثر لم يحسن للمخاطب ان ينسب اليه محبوبية كل مكان
يكون الاجتماع فيه اكثر بيتا كان او خانا او سوقا وكذا لو
اجبت عن سؤال المرجح لاحد الرمانين فقلت ما كان اكبر
واما الجهة الثانية فلانا نمنع كون المناط في الحكم مطلق الاشتهار
بل خصوص الاشتهار المعتبر بالرواية بقرينة السؤال عنها
واما الرواية الثانية فهو كالخبر الاول في عدم الدلالة ولكن لا
لما ذكره بعض من انه لا بد من التصرف في الخبر وصرفه
عن ظاهره

عن ظاهره اما في لفظ المشهور بان يقال ان المراد منه هو المجمع عليه
واما في لفظ المجمع عليه بان يقال ان المراد منه هو المشهور والا
متنافيين فيكون حينئذ على هذا يكون الخبر دليلا على حجية الاجماع
لا الشهرة لوجوه منها ان الاجماع المذكور في كلام الائمة عليهم السلام وفي
كلام الرواة ليس بالمعنى المصطلح بين الاصوليين اعني الاتفاق
الكاشف عن رضاء المعصوم عليه السلام او قوله عليه السلام بل بمعناه اللغوي اعني
مطلق الاتفاق ومنها انه لو كان المراد منه هو الاجماع
المصطلح بينهم فلا زمه تقديم الخبر اذا كان راويه اعدل على الخبر
المجمع عليه لان الامام عليه السلام قدم في هذا الخبر المرجحات السندية
التي من جملتها الاعدلية مع انه لم يقل به احد بل هو خلاف
الاجماع ومنها انه لو كان المراد منه هو المصطلح بينهم فلا معنى
لتحير السائل والتعارض ومنها انه لو كان المراد منه هو الاجماع
المصطلح فلا وجه معنى لسؤال الراوي بعد ذلك بانهما
مشهوران مأثوران لو لعدم وجه وقوع الاجماع على طرفي النقيض
وغير ذلك مما يدل على ان المراد بالاجماع ليس هو الاجماع
المصطلح بل لعدم دلالته على حجية الشهرة الفتوائية انما يكون من

جهة ان المجمع عليه المذكور فيه ما وقع مرادفا للمشهور المذكور فيه والمراد بالمشهور هو المعنى اللغوي وهو الواضح المعروف ومن هذا القبيل شهر فلان سيفه وسيف شاهر فالمراد منه انه يؤخذ بالرواية المشهورة التي يعرفها جميع اصحابك ولا ينكرها احد منهم ويترك ما لا يعرفه الا الشاذ ولا يعرفها الباقي فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة والمشهور لا يشاركون الشاذ في معرفة الرواية الشاذة ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد وان الشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه الى اهله انتهى الائمة مضافا الى ان الشهرة الفتوائية مما لا يقبل ان يكون في طرفي النقيض فقوله يا سيدي انهما معا مشهوران مأثوران اوضح شاهد على ان المراد بالشهرة هو الشهرة في الرواية بان تكون الرواية مما اتفق الكل على روايته وتدوينه وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به فان قلت انا نستفيد عموم الخبر للشهرة الفتوائية من التعليل اعني قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه فانه يدل على طرح الآخر لاجل ثبوت الريب فيه لا لانه لا ريب في بطلانه كما توهمه بعض والا لم يكن معنى للتعارض

وتحري

وتخيير السائل والتقديم على الخبر المجمع عليه اذا كان راويه اعدل ولا لقول السائل بعد ذلك هما معا مشهوران فيدل والمراد بنفي الريب هو الاضافي لا الحقيقي فيدل على ان كل شيء ليس فيه ريب بالنسبة الى مقابله مقدم عليه والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد والحاصل جواب الامام عليه السلام عن السائل عام قلت انك عرفت انه لا عموم فيه بل عمومه بقدر مورده كما نقلناه سابقا عن العلامة الطباطبائي وعن الشيخ العلامة الانصاري

ومن جملة الظنون

ومن جملة الظنون الخاصة الخارجة عن تحت اصالة حرمة العمل بالظن خبر الواحد وليعلم اولا ان نسبة الواحد الى الخبر ليست مثل نسبة المستفيض والمتواتر اليه فانها في الثاني توصيفية قطعا ولا يعقل الاضافة فيهما بخلاف الاول فان النسبة فيه يمكن ان تكون توصيفية كما يقول الحلي كثيرا في مقام رد الخبر انه من الآحاد ويمكن ان تكون اضافية وليكن هذا قبل الشروع في اصل المطلب لانه من بيان امرين الاول في ان البحث عن حجية خبر الواحد والتكلم فيه هل هو من مبادي علم الاصول اعني مقدماته ام من مسائله والذي يظهر من المحقق القمي في بعض حواشيه في اول كتابه وغير واحد من العلماء هو الاول لان موضوع علم الاصول عندهم هو الادلة مع وصف الدليلية نظرا منهم الى ان الادلة جمع الدليل والدليل صفة مشبهة ومشتق والمشتق حقيقة فيما تلبس به المبدأ بالفعل يعني في حال النسبة فالبحث عن دليلية الشيء مثل خبر الواحد مثلا وعدمها ليس بحثا عن حال الدليل المعلوم الدليلية بل البحث عن حجية خبر الواحد من المبادي التصديقية لعلم الاصول يعني التصديق بانه حجة ام لا ولكن فتح هذا الباب وجعل موضوع العلم الاصول هو الادلة مع وصف الدليلية مستلزم لخروج جميع مسائل

بلا مرجحة

فعلى هذا ان البحث عن احوال الدليل ...

بجعلونها
علم الاصول فيه مسئلة التعارض والتراجيح مع انهم
ذكروها في الخاتمة فعلى هذا لم يبق لعلم الاصول مسئلة
اصلا حيث ان مباحث الالفاظ بهذا التقريب يكون
من المبادي اللغوية والبحث عن حجية الكتاب والسنة
وخبر الواحد يكون من المبادي التصديقية ولكن
والحق ان البحث عن حجية خبر الواحد من المسائل اما
من جهة ان موضوع علم الاصول هو ذوات الادلة بما من شأنه — الاصول
ان يكون دليلا ولا يشترط فيه فعلية الاتصاف كما يقول به
صاحب الفصول واما من جهة ان البحث عن حجية خبر
الواحد في الحقيقة بحث عن حال السنة التي تكون دليليتها — هل يثبت السنة
معلومة ويكون النزاع فيه في انه هل يمكن اثبات السنة
المعلوم دليليتها باخبار الاحاد ام لا فيصدق عليه انه
بحث عن حال الدليل المعلوم كونه دليلا فان قلت
ان مسائل علم الاصول عبارة عن البحث عن العوارض
الذاتية للدليل والنزاع في انه هل يمكن اثبات السنة
باخبار الاحاد بحث عن العوارض الغير الذاتية
قلت انا نقول ان البحث انما هو عن قابلية الاثبات
وعدمها

وعدمها والقابلية وعدمها من باب العوارض الذاتية
وقد قرر في محله ان المسائل عبارة عن البحث عن العوارض
الذاتية للموضوع او عما يساويه واما من جهة ان
البحث عن حجية خبر الواحد انما هو يرجع في الحقيقة
بحث عن انه هل يجوز تخصيص العام الكتابي
الذي يكون دليليته معلومة بخبر الواحد ام لا ويجوز تخصيص — اولا
الخبر المتواتر او المستفيض به ام لا ويجوز رفع اليد عن
الاصول العملية عند تعارضها مع خبر الواحد ام لا فالبحث
عنه انما يكون راجعا في الحقيقة الى البحث عن سائر
الادلة فيصدق عليه انه بحث عن حال الدليل الامر الثاني
في ان النزاع في حجية خبر الواحد هل هو باي جهة من الجهات لان
التكلم فيه تارة في دلالته هل هو ظاهر في اي معنى من المعاني المحتملة
واخرى في صدوره بمعنى ان هذا الخبر هل صدر عن الامام ع ام لا
وثالثة في كيفية الصدور بمعنى ان الخبر الصادر عن الامام ع هل صدر
عنه ع لبيان الحكم الواقعي الشرعي ام لا بل صدر عنه ع لخوف وتقية ومن ثم ولابد
في جواز العمل بخبر الواحد احراز هذه الجهات واما الكتاب الكريم فلابد
في جواز العمل به من احراز الجهة الاولى فقط لمعلومية اصل الصدور
وكيفية الصدور لعدم التقية في حق الله تع ومثله النبوي المتواتر

هل يكون البحث عن احوال الدليل [illegible] عن احوال [illegible] عن احوال خبر الواحد

بصدد
واما المتواتر عن الامام فلابد في العمل به احراز الجهة الاولى والثانية
لمعلومية اصل الصدور اما الاجماع المنقول فلان دعواه اخبار
عن قول الامام ع فلابد من احراز الجهة الثانية والثالثة والنزاع
في المقام اعني حجية خبر الواحد منحصر في الجهة الثانية اعني
جهة اصل الصدور لان الجهة الاولى اعني جهة الدلالة فقد
استوفينا الكلام فيها في بحث ظواهر الالفاظ حيث انا
قد اثبتنا فيها اعتبار اصالة الحقيقة والحمل على المعنى الحقيقي
ما لم تكن قرينة على الخلاف وما نحن فيه من جزئياته واما
الجهة الثالثة اعني جهة كيفية الصدور فقد عرفت انه لا اشكال
فيها ان الاصل في كل كلام صدر عن كل متكلم ان يكون
لبيان الحكم الواقعي لا للتقية وهذا الاصل هو الاصل المتفق
بين العلماء ولا خلاف فيه كما ان الاصل عدم السهو وعدم
الغفلة من المتكلم وقد ذكرنا تفصيله في مسئلة الاصول اللفظية
والحاصل ان النزاع في المقام منحصر في الجهة الثانية اعني
جهة اصل الصدور لما عرفت ثم ليعلم ان النزاع في حجية خبر
الواحد انما هو مع قطع النظر عن كونه في الكتب المعروفة
والا فالاخبار المودعة في الكتب المعروفة مما اجمع عليه على
اعتبارها في الجملة بل كاد ان يكون من ضروريات المذهب
ولكن

[illegible] الخوف [illegible] اعلم [illegible]

ولكن
يكون وجه علمهم بها مختلفا حيث انهم اختلفوا فيه على اقوال
تبلغ اثني عشر قولا بل ازيد منها القول بان العمل بالاخبار
المودعة في الكتب الاربعة المعروفة من جهة كونها قطعية
حيث ان اغلبها متواتر وما عداه مقرون بالقرائن المفيدة
للقطع وهو مذهب السيد وجماعة والمعروف منهم هو السيد
وابن زهرة وابن براج والحلي ونسب ايضا الى المفيد
والمحقق في المعتبر والشيخ في العدة على ما ذهب اليه
صاحب المعالم ولكن هذه النسبة في غير محلها و
العجب من صاحب الحدائق حيث انه قال لم يقل به
احد قبل العلامة الحلي القول بان العمل بالاخبار
المودعة فيها انما هو من جهة كونها قطعية الصدور
لا يقال كيف يمكن دعوى القطع بصدور جميع ما فيها
مع وجود الاخبار المتعارضين فيها لحصول العلم
الاجمالي بعدم صدور احد المتعارضين عن الامام ع
وهو لا يجتمع مع القطع بصدور الكل عنه ع لانا نقول
يمكن ان يكون صدور احد المتعارضين عنه ع على وجه التقية

والاخر لبيان الحكم الواقعي او يكون صدورهما معا على خلاف
الواقع لمصلحة كالخوف والتقية فعلى هذا الاخير
اصلا الثاني وهذا القول مذهب شرذمة من الاخباريين
الثالث القول بان العمل بالاخبار فيها انما هو من جهة
كونها قطعية بالقطع الوجداني لكونها محفوفة بقرائن
كثيرة توجب العلم باعتبارها وقد انهاها صاحب الوسائل
الى تسعة وعشرين قرينة وانهى الى اثني عشر وثالث
الى خمسة الرابع القول بان العمل بالاخبار فيها انما هو من
جهة كونها قطعية بالقطع الشرعي لشهادة ارباب
الكتب على اعتبار الاخبار المودعة فيها حيث قال
الكليني في اول الكافي ان ما ذكرته فيه من الاخبار
هو حجة افتي به وهو حجة بيني وبين ربي ونظيره قال في
التهذيب والاستبصار الخامس القول بان مجموع جميع
الاخبار المودعة في الكتب المعروفة معتبر الا ما كان
مخالفا للمشهور وهو الذي ذهب اليه الفاضل
النراقي فوجودها فيها مقتضي للعمل ولكن الاعراض
الاصحاب

الاصحاب مانع عنه الخامس القول بان المناط في اعتبار الاخبار
ملاحظة صفة الراوي فان كان عادلا فخبره معتبر ومعمول به والا
فلا وافترق القائلون به على فرقتين فمنهم من يقول باعتبار
مزكية عدلين في الراوي بان يكون كل واحد من الرواة مزكى
بتزكية عدلين وهو المسمى بالصحيح الاعلى وهو الذي ذهب اليه
الشهيد الثاني وصاحبي المعالم والمدارك والمحقق الاردبيلي
ومنهم من يقول باعتبار ما كان راويه مزكى بعدل واحد ايضا وبعبارة
اخرى انه يقول بكفاية تزكية عدل واحد وهو المسمى بالصحيح المشهوري
السادس القول باعتبار الخبر الذي راويه ممدوح الا انه وان لم يكن
عادلا وهو المسمى بالحسن وافترق القائلون بهذا القول على فرقتين
فمنهم من يقول بكفاية مطلق المدح الحسن سواء كان كالصحيح مثلا
بن هاشم فانه ممدوح بحيث كاد ان يعد عادلا ام لا ومنهم من يقول
باعتبار الحسن كالصحيح دون ما ليس بهذه المثابة السابع القول
باعتبار ما كان راويه ثقة صحيحا في دينه ولو لم يكن اماميا ايضا بل الحق
الثامن القول بانه ليس المناط في اعتبار الاخبار المذكورة ملاحظة
صفة الراوي فيها الا ان توصف الاخبار بتلك الاوصاف المذكورة

وتنويعها انما حدث في زمن العلامة فانه نوعها بذلك بل المناط
فيه قبول الاصحاب وردهم فكل خبر قبله الاصحاب وان كان راويه
غير امامي فهو حجة وكل خبر ردّه الاصحاب فليس بحجة بل هو
غير معتبر وهو الذي يظهر من المحقق ومقتضى ذلك انه لو
علم قبول الاصحاب يكون متبعا واما ان قبله بعض الاصحاب
ورده بعضهم فمقتضى ذلك عدم اعتبار هذا الخبر لفقد الشرط
اعني قبول جميع الاصحاب والمراد من الاصحاب ليس جميعهم
بل من كان ذا رتبة بينهم بحيث يعد من اركان العلماء كالسيد
المرتضى والشيخ والمفيد والمحقق والشهيدين والعلامة وتلوهم
قدس الله اسرارهم التاسع القول باعتبار الخبر الضعيف
المنجبر بالشهرة وعمل الاصحاب ايضا العاشر القول بان حجية تلك الاخبار
المذكورة من باب الظن النوعي اعني الظن الخاص وافترق القائلون
بهذا القول على فرقتين فمنهم من يقول باعتباره مطلقا ومنهم
~~من يقول باعتباره~~ وبعبارة اخرى الظن النوعي المطلق ومنهم
من يقول باعتباره الظن اذا لم يكن ظن على خلافه و
بعبارة الظن النوعي المقيد بعدم الظن على الخلاف الحادي اخرى
عشر القول باعتبارها من باب الظن الشخصي اعني الظن
المطلق

المطلق الثاني عشر القول باعتبارها من باب الظن في مقابل
الظن ومرادنا هنا بيان اثبات حجية خبر الواحد بالخصوص
في الجملة في مقابل السلب الكلي الذي ادعاه السيد واتباعه
وقد عرفت ان محل النزاع هو الخبر المجرد عن القرينة المفيدة للقطع
للعلم وقد اختلف فيه العلماء رضوان الله عليهم على قولين
احدهما المنع منه وهو مذهب جمع من المتقدمين كالسيد
وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والطبرسي في مجمع
البيان ولهم نسب الى المفيد والمحقق والشيخ ايضا والاول
لكنه غير معلوم بل العدد المتيقن هو الخمسة والاخر الاول
هو القول بالجواز وهو مذهب المشهور من المتأخرين بل
المتقدمين ايضا وان قيل بالمنع بعدم العمل بخبر الواحد
منهم من قبل العلامة كما هو محكي عن الفاضل التوني حيث قال
انه لم يعمل احد من العلماء باخبار الاحاد قبل العلامة
وكيف كان فيه قولان المنع والجواز واستدل المانعون
بالادلة الثلثة الاجماع والكتاب والسنة اما الاجماع
فقد ادعاه السيد المرتضى في غير موضع من كلامه وفي

بخبر واحد من كتابه بل ادعى انه من ضروريات المذهب وجعله
بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعة
وشعارهم حيث قال ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد
وادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم
علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة
لا يجوزون العمل باخبار الاحاد في الشريعة ولا التعويل
عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملئوا الطوامير
وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض
على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويقول انه
مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار
الاحاد وهو المذهب الذي ذهب اليه ابن قبة وفيه ان
الاجماع المذكور اما محققه ~~فغير محقق~~ غير محقق واما منقوله فهو غير
نافع لانه اثبات حجية خبر الواحد بخبر الواحد اعني قول
السيد وهو لا يرضى به السيد مضافا الى انه معارض بالاجماع
الذي ادعاه الشيخ على جواز العمل بخبر الواحد حيث
قال في العدة بعد ذكر ادلة حجية خبر الواحد والنقض والابرام
واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان
في الشريعة من شأنه الذي يعمل به كل ... وكان واردا
وهذه المصنف قال ابن ادريس حيث قال في السرائر ما ...
... بخبر الواحد انما هو من باب الالزام والايراد على الخصم لا من باب الاعتراف

وارد على طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان مرويا عن
النبي ص او واحد الائمة ع وكان راويه ممن لا يطعن في روايته
ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة على صحة ما تضمنه
الخبر لانه ان كان هناك قرينة تدل على صحته كان الاعتبار
ح على القرينة دون الخبر وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر
القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع
الفرقة المحقة فاني وجدتهم مجتمعة على العمل بهذه الاخبار
التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون
ذلك ولا يتدافعونه وذكر ايضا ان قديم الاصحاب وحديثهم
اذا طولبوا بالحجة فيما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في
اصولهم المعتبرة وكتبهم المدونة فيسلم له الخصم منهم الدعوى
في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي ص الى زمن الائمة ع
ثم قال فلولا ان العمل بهذه الاخبار ... الائمة ع لما اجمعوا
على ذلك ولانكروه ولان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه
الغلط والسهو الى اخر ما اطال به لا يسع المجال انتهى كلامه
موضع الحاجة من كلامه وهذا الكلام من الشيخ في غير واحد
منه صريح في كون جواز العمل بخبر الواحد اجماعيا وهذا مما

موضع

لا اشكال فيه وانما الاشكال في التنافي والتناقض بين الاجماعين
حيث انهما كانا في عصر واحد وكانا تلمذا من عند شيخ
واحد كيف يمكن ادعاء الاجماع من كل واحد منهما على طرفي
النقيض ولكن ~~يمكن دفعه بوجوه~~ منها ما ذكره بعض
من تخصيص اجماع السيد بصورة الانفتاح واجماع الشيخ
بصورة الانسداد ويشهد عليه ... كلام السيد
حيث قال في مقام الايراد على نفسه سؤالا بهذا اللفظ فان قيل اذا سددتم
طريق العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه
كله واجاب عنه بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة
من مذاهب ائمتنا بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق
ذلك فيه ولعله الاقل نعول على اجماع الامامية الى ان
قال اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال تعين العمل
به والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل
التعيين ~~وقال ايضا فيما حكي عنه في المسئلة التي افردها~~
~~في البحث العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل~~
~~التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية~~
~~او موافق لهم بانهم لا يعملون~~ وهذا الكلام ظاهر بل صريح

في

في ان مراده من منع العمل بخبر الواحد حال انفتاح باب العلم
ثانيها ما ذكره السيد في مسئلة الامر بالنسخ مع علم الامر بانتفاء
الشرط حيث قال ما لفظه فاذا فقد الخبر فلا بد من اشتراط
ولا بد من ان يكون احدنا في اخره تحصل في حكم الظان بتمكن
ما امره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم
وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما
مع حصوله فلا يقوم مقامه وهذا الكلام ايضا ظاهر بل صريح
في انه يجوز العمل بخبر الواحد حال الانسداد ومراد الشيخ
حال الانسداد ويشهد عليه بعض كلامه حيث قال انه لا يجوز
العمل بالظن اذا امكن من تحصيل العلم بالاحكام وهو صريح في جواز
العمل بالظن حال الانسداد ولكن هذا التوجيه غير وجيه لما عرفت
اما اولا فلما عرفت من انهما كانا في عصر واحد وكانا تلمذا من
عند شيخ واحد فهو يقتضي تساويهما فان كان امكن تحصيل العلم
امكن لهما وان لم يمكن لم يمكن لهما معا فدعوى السيد ~~الانفتاح~~
الاجماع حال الانفتاح والشيخ حال الانسداد في غاية
الاستبعاد واما ثانيا فلان الشيخ يدعي ايضا حال الانفتاح
حيث قال في اخر كلامه السابق اعني واما ما اخترته من

المذهب الحق ان قدماء الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له الخصم منهم هذه الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي ص الى زمن الائمة ع انتهى ومنه الكلام صريح في صورة الانفتاح اذ المراد من الاصول والكتب المدونة ليس هو الكتب الاربعة جزما لعدم وجودها في ذلك الزمان بل المراد هو الاصول الاربعمائة التي دونها كل واحد من الاصحاب في زمن الائمة ع يعملون بها فعلى هذا يكون الشيخ مدعيا للاجماع على جواز العمل بخبر الواحد في صورة الانفتاح ايضا كما يدعي السيد عدم جوازه فيها فيلزم المحذور المذكور اعني اشكال التناقض نعم لو كان زمانهما وعصرهما مختلفا بان يدعي السيد الاجماع على المنع في زمن ويدعي الشيخ على الجواز في زمن اخر متأخر عن زمن السيد لصح الجمع المذكور ولكنك عرفت انهما كانا معاصرين متلمذين عند شيخ واحد فعلى هذا لا وجه للجمع المذكور واما ثالثا لو سلمنا بجميع ما ذكرته فنقول ان المراد بالانسداد الذي حمل الاجماع الشيخ عليه لا يخلو

في ن الاصل

اما ان يكون المراد به هو الانسداد الاغلبي بمعنى واما ان يكون المراد به هو الانسداد الجزئي فان اراد به هو الاول اعني الانسداد الاغلبي بمعنى ان الشيخ يدعي الاجماع على الجواز في حال الانسداد الاغلبي والسيد يدعيه على المنع في حال الانفتاح الاغلبي فهو جمع وجيه يندفع به التناقض بين الاجماعين لاختلاف موردهما ومحلهما ولكنه مناف لمذهب الشيخ لانه قائل بالظن الخاص باعتبار خبر الواحد من باب الظن الخاص ويشهد بذلك استدلاله على حجيته باية النبأ والاجماع لانك قد عرفت ان المراد بالظن الخاص عبارة عن الظن الذي قام الدليل بخصوصه على اعتباره ومقتضى القول بالانسداد هو الاغلبي كون اعتباره من باب الظن المطلق مضافا الى انه لو كان هو اعتبار خبر الواحد من باب الظن الخاص فمقتضاه انفتاح باب العلم عنده لما قد قرر في محله ان من جملة مقدمات دليل الانسداد الاغلبي عدم حصول العلم الوجداني والعلم الشرعي كليهما والمفروض حصول العلم الشرعي عند الشيخ فلا يكون باب العلم مع منسدا له وان كان المراد من

الانسداد هو الثاني اعني الانسداد الجزئي بمعنى ان الشيخ يدعي الاجماع على الجواز في حال الانسداد ببعض الاحكام فهو حق ولكنه ليس منافيا لمذهب السيد فانه قائل به ايضا كما مر في اخر كلامه السابق فان قيل اذا سد عليكم طريق العلم بخبر الواحد فعلى اي شيء تعولون في الفقه الى ان قال اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال تعين العمل به والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة انتهى فان مقتضى التخيير جواز العمل بخبر الواحد عنده في الانسداد الجزئي فعلى هذا لا تناقض بين الاجماعين حتى يحتاج الى التوجيه المذكور ومنها ما ذكره بعض اخر من حمل اجماع الشيخ على الخبر الذي كان موافقا لطريق الائمة واجماع السيد على الخبر الذي كان مخالفا له بمعنى ان الشيخ يدعي الاجماع على الجواز اذا كان راويه عادلا والسيد يدعيه على عدم الجواز اذا كان راويه غير امامي ويشهد على ذلك كلام الشيخ حيث قال في كلامه

في كلامه السابق واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او واحد الائمة ع وكان راويه ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله جاز العمل به انتهى الخ فان هذا الكلام صريح في قبول خبر العدل الامامي دون غير الامامي واما ما دل على ان مراد السيد من المنع منه ليس الا الخبر الذي كان راويه غير امامي فهو كثرة وجود الاخبار الكذابين والكلام في عصر الشيخ والسيد وسعيه واوردهما على ردها فلذا قال بالاجماع على المنع منه حتى يحصل له التمكن على رد الاخبار الصادرة من الكذاب بهذا الجواب فكل من السيد والشيخ قائل بحجية خبر العدل الامامي ومنكر لها لحجية خبر غير الامامي فلا تناقض بين الاجماعين ولكن هذا التوجيه ايضا غير وجيه اما اولا فلان عنوان كلام الشيخ هو الخبر خبر العدل وادعى الاجماع على حجيته ونسب الخلاف فيه الى بعض الشيوخ من جملتهم السيد والعدل لا يكون الا الامامي اذ من جملة شرائط العدالة هو الايمان فيكون مراد السيد من الخبر الذي يدعي الاجماع على عدم جواز العمل به

هو المجرد بخبر العدل الامامي والا فلا معنى لنسبة الخلاف اليه فيكون السيد مدعيا للاجماع من العمل به والشيخ يدعي فيه على جواز العمل به فيكون التناقض بينهما ثابتا واما ثانيا فلانا نرى بالعيان ان حال كل منهما مخالف للآخر في الفقه حيث انا نرى في الفقه ان الشيخ قد تمسك في مسئلة بالخبر الامامي العدل وعمل به والسيد قد رده ولم يعمل به وهو كاشف من ان مراد السيد من منع العمل بخبر الواحد ليس الا خبر العدل الامامي والشيخ يدعي جواز العمل به ايضا فيعود المحذور المذكور ومنها ما ذكره صاحب المعالم من ارجاع كلام الشيخ الى ما قاله السيد بل كلام الشيخ على الاخبار المفيدة للقطع بحسب انضمام القرائن القطعية فيكون الشيخ قد ادعى الاجماع على اعتبار الخبر المحفوف بالقرائن القطعية دون المجرد عنها والسيد معترف ايضا باعتباره كما يشهد بذلك قوله في كلامه السابق فان قيل اذا سددتم طريق العمل باخبار الاحاد الخ حيث قال في المعالم والانصاف انه لم يتضح لنا من حاله المخالفة له ايضا اذ كانت

اخبار

اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم ع وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه ولم يعلم انه اعتمد على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه ثم استشهد بكلام المحقق حيث قد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه من انه عمل بالخبر المعاضد بالقرائن لا مطلقا حيث قال في المعارج بعد ان نقل عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من المانع والمجوز معا وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر الواحد العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق تبين انه لا يعمل بخبر الواحد مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه الاصحاب عدل امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم قال في المعالم

بعد نقل هذا عن المحقق وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هذا هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه من انه يعمل بخبر الواحد وان كان مجردا عن القرائن القطعية انتهى موضع الحاجة من كلام صاحب المعالم ولكن في كل من جمعه بين الاجماعين اجماعي الشيخ والسيد واستشهاده بكلام المحقق وما فهمه المحقق من كلام الشيخ نظر اما في جمعه فلان كلمات الشيخ ابية عن هذا الحمل فان فيها مواضع تدل على مخالفة الشيخ للسيد منها قوله في كلامه السابق ان الخبر المقرون بالقرينة القطعية خارج عن محل النزاع لان العمل يكون على القطع دون الخبر حيث قال في اخر كلامه واما ما اخترته من المذهب الخ ان العمل بخبر الواحد اذا لم يكن هناك قرينة على صحة ما تضمنه الخبر لانه ان كان هناك كان الاعتماد على القرينة دون الخبر وكلامنا في الخبر المجرد عنها الخ ومع ذلك كيف يصح حمل اجماعه على الخبر المقرون بالقرينة القطعية وثانيا ان المراد من العلم المذكور في كلام

في كلام السيد هو العلم العادي اعني الاطمينان وسكون النفس ومراد الشيخ منه هو العقلي اعني اليقين الذي لا يحتمل الخلاف اصلا نعم لو كان مرادهما شيئا واحدا لكان ما ذكره موافقا له واما استشهاده بكلام المحقق فلا انها دلالة فيه له لان مقصود المحقق منه ان يجعل ما اختاره الشيخ موافقا لما اختاره فان مختاره ان كل خبر عمل به الاصحاب فهو مقبول ومعتبر وبالجملة ان غرض المحقق اثبات موافقة ما اختاره السيد لما اختاره لا الجمع بين اجماعي السيد والشيخ حتى يكون شاهدا لما ذكره صاحب المعالم واما ما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو ان الشيخ عمل بخصوص الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب في الكتب لا كل خبر يرويه عدل امامي وهو غير صحيح لان مقصود الشيخ اثبات حجية مطلق خبر العدل الامامي المجرد عن القرينة ويشهد بذلك اولا قوله في العدة ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان مرويا عن النبي ص او احد الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة على صحة ما تضمنه الخبر جاز العمل وهو كما ترى صريح في

ان مراده اثبات حجية مطلق خبر العدل الامامي ولو لم يكن في الكتب
المدونة فليس المدار عند الشيخ في اعتبار الخبر على تدوينه
في الكتب وثانيا انه لو كان المدار عنده على التدوين
في الكتب فلم يحتج الى البحث عن احوال الرجال لان الاحتياج
اليه انما هو لتصحيح السند وتضعيفه والمفروض ان كلها في
الكتب صحيح معتبر مع ان الشيخ قد صنف في علم الرجال كتبا
صحيحة من اهل الرجال ومنها ما ذكره الشيخ العلامة الانصاري
من ان مراد السيد من العلم الذي ادعاه في صدق الاخبار
هو مجرد الاطمينان فان المحكي عنه في تعريف العلم بانه ما
اقتضى سكون النفس الخ وهو يعبر عنه بالظن الاطميناني
تارة والعلم العادي تارة اخرى والعلم العرفي تارة ثالثة
لا اليقيني الذي لا يقبل الاحتمال راسا ومراد الشيخ من تجرد
الاخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الاربع التي ذكرها اولا
وهي موافقة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ومراد
السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة احتفاف
اكثر الاخبار بها هي الامور الموجبة للوثوق بالراوي او بالرواية
بمعنى سكون النفس بهما وركونها اليهما ومنه فيحمل انكار الامامية للعمل
بخبر الواحد على انكارهم للعمل به تعبدا او لمجرد حصول
رجحان

فيكون مرادهما من العلم ... الرجحان الحاصل من الوثوق والاطمينان دون غيره

رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون ومن المعلوم ان الشيخ
قائل بحجية الخبر الذي يحصل منه الوثوق والاطمينان كما هو ظاهر
كلامه بل صريحه حيث انه قال في عبارته المتقدمة انه الحق
واما ما اخترته من المذهب الخ ما يكون راويه عادلا وكان
سديدا في نقله الخ لانه يحصل من خبر العادل الذي كان سديدا
في نقله العلم العرفي المسمى بالوثوق والاطمينان لو لم نقل بحصول
العلم الوجداني منه فعلى هذا يكون معقد اجماع الشيخ هو
الخبر الموثوق به ايضا فحينئذ يكون السيد موافقا للشيخ في ادعائه
الاجماع على جواز العمل بالخبر الموثوق به ويحصل ان مراد
الشيخ بحجية الاخبار التي يقطع بصدورها من المعصوم قطعا
عاديا بمعنى ما يطمئن النفس بصدورها من المعصوم ومراد
السيد من العلم هذا لانه معناه عرفا ولغة واطلاقه
على ما لا يحتمل النقيض عقلا مبني على اصطلاح علماء المعقول
وسبق الشيخ الى هذا الجمع بعض المتاخرين على ما حكاه
في الفصول وزعم ان ما عول عليه الشيخ من اخبار العدول
والثقات مما يفيد العلم العادي بصحتها وصدقها واستشهد
على ذلك بانه اذا اخبرنا ثقة بما يستند الى مشاهدة او

وجدنا نالانفسنا سكونا وركونا الى خبره وهذا معنى العلم العادي
وقال الشيخ ره في الرسالة هذا الوجه احسن الوجوه الجمع
بين كلامي الشيخ والسيد وفيه اولا ان ظاهر كلام السيد
ان مراده من العلم هو العلم الوجداني حيث انه لا العلم العادي
حيث انه قال انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب
ولا شك ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية
الخ وهو ظاهر ان لم يكن صريحا في العلم الوجداني لا العلم
العادي وثانيا على فرض تسليم كون مراد السيد من العلم
هو العلم العادي المسمى بالوثوق والاطمينان ان مراتب
الوثوق مختلفة اذ قد يكون قريبة من العلم واخرى ادنى
منه مرتبة وهكذا ومجرد اتحادهما في العمل بالخبر الموثوق
به لا يدل على موافقة السيد للشيخ مطلقا اذ من المعلوم
من حال السيد انه لا يعمل الا بالخبر الموثوق المفيد للوثوق
فيه في المرتبة الاعلى منه بخلاف الشيخ فانه يعمل به مطلقا
سواء كان الوثوق فيه في المرتبة الاعلى منه او الادنى
فيكون السيد موافقا للشيخ في القسم الاول ومخالفا له
في القسم

وكذا قوله في موضع آخر ان معظم الاحكام ضرورية والاخبار المتواترة

في القسم الثاني فيعمل بها الشيخ دون السيد فيدعي الشيخ
الاجماع على جواز العمل به والسيد يدعي الاجماع على عدم
جواز العمل به فيلزم المحذور المذكور اعني اشكال التناقض
بين الاجماعين والذي يشهد على ما ذكرنا من ان السيد يعمل
بالخبر في القسم الاول والشيخ يعمل به في كلا القسمين
انا نرى بالعيان والوجدان من كلمات الشيخ في الفقه انه
عامل بكل خبر كان راويه عادلا سديدا في نقله سواء حصل
منه اعلى مراتب الوثوق او ادنى منها ولم يعهد منه رد
الخبر اصلا نعم كورده في كتاب لكان يعمل به في كتاب
اخر ومنه بحجيته في الفقه وهو غير خفي على من تتبع كلماته في
الفقه بخلاف السيد فانه يعمل بالخبر الذي يحصل منه اعلى
مراتب الوثوق لما نرى من رده الاخبار التي تمسك بها
الشيخ وعمل بمضمونها مع كون راويها عادلا اماميا فلو
كان عاملا بالخبر الموثوق به مطلقا لما كان يرده هذه
الاخبار المذكورة وجه لحصول الوثوق المطلق منها ايضا
فقد تبين مما ذكرنا ان السيد مخالف للشيخ في هذا القسم من

الخبر ونالنا لو سلمنا كون مراد السيد من العلم هو العادي
لا العلم الوجداني ولكن كلام الشيخ صريح في انه
حجية الاخبار الغير المفيدة العلم بحيث انه اعتبر تجردها
عن القرائن المفيدة للعلم واورد ذكر الاخبار المحفوفة
بالقرائن ورائها ولو كان الاخبار مقطوعة الصحة عند
الشيخ لما كان لاحتجاجه على حجيتها بالاجماع معنى
لتساويها في الظهور والحجية ومنها ما ذكره الشيخ العلامة
الانصاري الضيا في الرسالة وسبقه اليه المحقق القمي في القوانين
وهو ان الاجماع الذي ادعاه السيد قولي وما ادعاه عملي توضيح الشيخ
ذلك ان السيد صرح بانهم شددوا الانكار على العاملين
بخبر الواحد وقال الشيخ انهم منعوا من العمل بالاخبار التي
رواها المخالفون في المسائل التي روى اصحابنا خلافه واما
الاخبار التي رواها اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم
فاتفقوا على العمل بها وصاحب المعالم بعد ان حكاه عن الشيخ
في حاشيته على المعالم المسماة [illegible] وقال بان الاعتراض
بانكارهم الامامية باخبار الآحاد لا يعقل صرفه الى رواية مخالفيهم
لان اشتراط العدالة عندهم في الراوي وانتفائها في غيرهم
كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه
انتهى

انتهى ولكن يمكن ان يقال ان هذا الاستبعاد ليس في محله وانه
مدفوع بان الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون في
جوار من مذهبهم جواز وضع الاخبار والاحاديث المكذوبة في
الاخبار المروية عن الائمة ع ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلق
وجعل من عنده رواية عن رسول الله ص بامر معاوية في ازاء اربعمائة
الف درهم بان اية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان علي ع
واية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان ابن ملجم
وكذا غيره من المعروفين بالكذب ولا يمكنهم التصريح بفسق الراوي
وتكذيبه ومنع قبول اخباره فاحتالوا في ذلك مناصا واعتمدوا
في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به
شيء وانا لا نعمل الا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر او
بالقرائن ولا دليل عندنا على العمل بالخبر الظني وان كان راويه
غير مطعون فتخلصوا بذلك من شرهم فاشتهر هذا المطلب بينهم
بهذا الاشتهار حتى ظن السيد ونظرائه واتباعه ان
ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد ولكن هذا التوجيه
لا يصحح ما ادعاه السيد على الاجماع القولي بوجه فانا نرى
في الفقه ان الشيخ قد تمسك في مسئلة بخبر العدل الامامي و
عمل به والسيد قد رده ولم يعمل به ولو كان مراد السيد من

المنع مجرد القول لما رد الشيخ ويعمل به ثم ان لصاحب المعالم
في هذا المقام كلاما لا يخلو عن نظر وهو انه قال لا يعني الكلام في
التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه
عن العلامة في النهاية فانه عجيب لان كلا من السيد
والعلامة ادعى الاجماع على نقيض صاحبه ثم قال و
يمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من
اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم
نظرا الى قاعدة اللطف المسلمة عندهم وقد مرت حكاية
المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا
وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله
من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار
في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر
منهم ما يدل على موافقة المرتضى الى ان قال والحق ما نبهه
المحقق من كلام الشيخ من حجية الاخبار المدونة في اصول
الاصحاب لا ما نسبه العلامة اليه من حجية خبر الواحد ومحصله
ان السيد المرتضى لما كان من المتكلمين وكان ذهنه مانوسا
بهذا العلم وكانه كان غافلا عن الفقه وكان العمل بخبر
الواحد

الواحد بعيد عن طريقتهم فانهم لا يعملون الا بالقطعيات نظرا الى قاعدة
اللطف فادعى الاجماع على عدم جواز العمل بخبر الواحد بخلاف الشيخ
فانه لما كان من الفقهاء وكان ذهنه مانوسا بالفقه وكانه
كان غافلا عن علم الكلام وكان الفقهاء يعملون بخبر الواحد
فادعى الاجماع على الجواز وفيه انه ان اراد به دفع التدافع
والتناقض بين الاجماعين فهو لا يرفعه بل يثبته وان
اراد به اثباته فلا حاجة اليه اللهم الا ان يقال ان مراده
منه رفع العجب والاستبعاد الذي وقع منه اولا
والحق ثبوت التدافع بين اجماعي السيد والشيخ وان ما ادعى
الشيخ من الاجماع على الجواز حق ولا شبهة فيه اصلا واما
ما ادعاه السيد من الاجماع على المنع فهو غير صحيح وانما ادعاه
الخاصة لاجل شبهة حصلت له وهي ان الامامية لما كانوا مخالطين مع
قبل زمان السيد العامة وكانت العامة كثيرين والخاصة قليلين وكان من
مذهب العامة دس الاخبار المكذوبة والاحاديث المجعولة
في الاخبار المروية عن الائمة ع كما اشرنا اليه في قصة سمرة بن جندب
وقصة ابن ابي العوجاء لعنه الله والخاصة لم يتمكنوا على رد
اخبار الكذابين لاجل الخوف على انفسهم في ذلك الزمان
بحيث كانت العامة معاندين للخاصة بحيث كانوا يسبون

مولانا وسيدنا وامامنا علي بن ابي طالب روحي وروح العالمين له
الفداء ويتفاخرون به فاحتالوا في ذلك مناصا واجتهدوا
في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت
به شيء وانا لا نعمل الا بما حصل لنا القطع بصدقه بالتواتر
او بالقرائن ولا دليل عندنا على جواز العمل بالخبر الظني وان
كان راويه عدلا اماميا فتخلصوا بذلك عن تهمتهم واحترزوا
عن اخبارهم فاشتهر بينهم هذا المطلب بهذا الاشتهار
فلما بلغت نوبة الرياسة الى السيد وكان مربوطا بفقهاء
العامة لاجل المراودة وغيره فانه كان رئيسا في عصره وكان
له مال كثير وكان ذا خدم وحشم بحيث كانت مراودته معهم لازمة
لمصلحة تقتضيها ورأى ان لعدم القول بعدم جواز العمل
بخبر الواحد ولو كان راويه عدلا اماميا ولم يتفطن ان
شهرته بينهم لاجل الفرار والاحتراز عن العمل باخبار الكذابين
الذين لم يتمكن الخاصة على ردها الا بالقول بعدم جواز العمل
بخبر الواحد مطلقا فظن ولم يتبين ان ذلك كان مذهبا
لهم في خبر الواحد فادعى الاجماع على المنع بخلاف الشيخ
فانه لما لم يكن بمثابة السيد في كثرة الاموال ولم يكن مشهورا
بينهم بالرياسة الظاهرة ولم يكن له المراودة والمخالطة مع العامة

لعدم

تالله

لعدم احتياجه اليها اصلا وكان شغله في جميع اوانه مشغولا بالتصنيف
والتاليف والنظر الى كتب الخاصة فرأى انهم عملوا بخبر الواحد
بخبر الواحد العدل السديد في النقل وكان عملوا به بينهم ادعى الاجماع
على جواز العمل به هذا كله في الاجماع واما الكتاب فمنه
الآيات الدالة على عدم جواز العمل بغير العلم البالغة الى مائتي آية
على ما حكي عن السيد عبد الله الشبري وفيه اولا انا نمنع دلالتها
عليه وثانيا على تقدير تسليم دلالتها فهي عمومات مخصصة بما
سيجيء من الادلة الدالة على الجواز واما السنة فهي اصناف
الصنف الاول ما دل على وجوب الاخذ بالخبر الذي علم صدوره
من الامام ع ورد الخبر غير المعلوم الصدور اليه وعدم العمل به مثل
رواية محمد بن عيسى قال اقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه
الى ابي الحسن الثالث ع وجوابه بخطه فقال نسألك عن
العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك قد اختلفوا علينا فيه
كيف العمل به مع اختلافه او الرد اليك فيما اختلف فيه فكتب عليه السلام
ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا وهذا الخبر حكي
في البحار عن بصائر الدرجات ومستطرفات السرائر ووجهه
واضح فانه ظاهر بل صريح في كون العلم بالصدور من الامام ع
معتبرا في حجية الخبر وفي كون الظن بالصدور غير كاف
في جواز العمل به ومن المعلوم ان اغلب الاخبار بل جميعها الا قليلا

العلم بل انما يفيد الظن فعلى هذا لا يكون حجة لعدم افادته العلم
وهو المطلوب والمراد من الرد الينا هو التوقف من
العمل به حتى يصل الى حضور الامام ع فيسأل منه لا طرح
الخبر راسا ولا الرد عليه بانه ليس منه ع وفيه اولا انه ضعيف
السند لكونه مكاتبة وثانيا انه خبر الواحد لا يمكن التمسك
به لاثبات حجية خبر الواحد لانه يلزم من العمل به عدم
العمل به وثالثا انه مخصص بما سيجيء من الادلة الدالة على
الجواز ورابعا انه مخالف للاجماع على ما ذكره المجلسي
في البحار من الاجماع على حجية خبر الواحد في الجملة
الصنف الثاني ما دل على عدم جواز العمل بالخبر الذي يخالف
للكتاب والسنة وهي كثيرة مستفيضة بل متواترة معنى
فمنها ما يدل على انه زخرف كما في الخبر المروي في المحاسن
عن ابيه عن علي بن نعمان عن ايوب الحر قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول كل شيء مردود الى كتاب الله والسنة المتواترة
وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف ومنها ما يدل على
انه باطل مثل قوله ع ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب
الله فهو باطل ومنها ما يدل على الرد مثل قول ابي
جعفر ع ما جاءكم عنا فان وجدتموه موافقا للقرآن فخذوه

وان لم

وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عندكم فقفوا عنده
وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا ومنها ما يدل
على الطرح ومنها ما يدل على طرحه على الجدار ومنها ما يدل
على انه لم اقله ومراد بجميع الاخبار واحد وهو عدم جواز
العمل بالخبر المخالف للكتاب والسنة ووجه الاستدلال بها على
اعني عدم حجية خبر الواحد ان ظاهر المخالفة المذكورة
وان كان هو المخالفة التباينية كما هو مقتضى معناها اللفظي
الا ان كثرة الاهتمام في هذه الاخبار وتشديدها على التاكيد
الاكيد وقلة المخالفة على هذا النحو في اخبار الآحاد بل وندرتها
بل لم توجد فيها مانعة من حمل المخالفة فيها على المخالفة
ومع التباين الكلي يجب تعذر او تعسر الجمع اذ لا يصدر
من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة على وجه التباين
الكلي اذ لا يصدقهم احد في ذلك فما يصدر عنهم من الكذب
لم يكن الا نظير ما ورد من الائمة ع في مخالفة ظواهر الكتاب
والسنة فليس هذا مرادا منها بل المراد منها هو المخالفة
على وجه العموم والخصوص المطلق او العموم والخصوص
من وجه ولذا منع بعض عن عدم جواز كون خبر الواحد

مخصصا للكتاب فيدل على عدم حجية خبر الواحد مطلقا لكون
كله مخالفا للكتاب لو السنة بنحو مخالفة العموم المطلق او من
وجه اذ من الواضح انه ما من خبر الا ويكون مخالفا
للكتاب بنحو مخالفة العام المطلق او من وجه وفيه اولا
ان المراد من المخالفة المذكورة فيها ليس مخالفة الخبر لظاهر
الكتاب بل المراد منها هو المخالفة لما هو المراد الشارع
من ظاهر الكتاب فيكون مفاد هذه الاخبار ان كل خبر
علم كونه مخالفا لما المراد الشارع من ظاهر الكتاب فهو زخرف
ومطروح ومن المعلوم ان هذا القسم من الخبر خارج
عن محل النزاع للاجماع على عدم حجيته حتى من السيد
بل من العامة ايضا ويشهد على ما ذكرنا ان هذه
الاخبار انما وردت في مقابل المعاندين الكذابين
الذين قالوا ان الله او رسوله يقول كذا ونحن نقول
كذا كما ورد في بعض الاخبار ان واحدا من الكذابين
قال قال رسول الله ص البيعان على الخيار ما لم يفترقا
ولكن انا اقول اذا تحقق البيع تم ويجب
البيع

البيع وغير ذلك من الاخبار الكاذبة الصادرة من المخالفين
وامثاله اكثر من ان تحصى وثانيا انها اخص من جميع
اذ الاخبار على اقسام ثلثه منها ما يوافق الكتاب
ومنها ما يخالف الكتاب ومنها ما لا يخالفه ولا يوافقه
فالاخبار المذكورة على تقدير تسليم دلالتها انما تدل على
عدم جواز العمل بالقسم الثاني مع ان المقصود اثبات
حرمة العمل بخبر الواحد مطلقا وبجميع اقسامه فان
قلت انه ما من شيء وواقعة الا ان يكون حكمه ثابتا في
الكتاب كما هو ظاهر قوله تعالى ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين وقوله تعالى تبيانا لكل شيء وغير ذلك
من الايات الدالة على ثبوت حكم كل شيء في الكتاب
قلت ان كلامنا في ظواهر الكتاب ونرى بالعيان و
الوجدان ان كثيرا من الاخبار بيان الاحكام التي لم
توجد في ظواهر الكتاب واما الايات المذكورة فهي ناظرة
الى بطون الايات كما ورد في بعض الاخبار
ان للقران سبع بطون وفي بعضها الاخر له سبعين بطنا
وعلمها عند النبي ص واوصيائه المرضيين صلوات الله عليهم

عليهم مضافا الى ان كثيرا من الاحكام يدور وفيه خبر ولم يكن له
في الكتاب عين ولا دلالة اصلا كما في مسائل شكوك
الصلوة وبعض مسائل الخلع والمبارات واغلب
المسئلة ومضافا الى ان بعض الاخبار ظاهر بل صريح
في وجود الاخبار التي لا تكون مخالفة للكتاب ولا موافقة
له مثل قوله ع وان لم تجدوه موافقا فردوه الينا وثالثا ان
مخالفة العام للخاص والمطلق مع المقيد لا تعد مخالفة عند العرف
بل المخالفة صورية اما في العمومات فواضح اما المطلقات فنقول
اولا انها واردة في مقام التشريع وعلى تقدير تسليم منعه فنقول
ان المقيد بالكسر بيان للمطلق لانه على القول بكونه موضوعا
للطبيعة المهملة العارية عن القيد حتى القيد لا بشرط كما
هو مذهب السلطان وهو الحق يكون بمنزلة الاصل وخبر
الواحد المفروض مخالفته له يكون بمنزلة الدليل ومن المعلوم
انه لا تعارض بين الاصل والدليل ورابعا ان الاخبار
المذكورة لو تمت دلالتها على المدعى فلازمه طرح كل
خبر خالف الكتاب ولو كان متواترا او كان محفوفا
بالقرائن القطعية لانها بعمومها او اطلاقها تشملها ايضا
مع انه بديهي الفساد لان اعتبارها اجماعي حتى
من

من السيد واتباعه فان قلت انها مخصصة بما دل
على اعتبارها قلت انها ابية من التخصيص كما هو
لا يخفى على من ادق النظر فيها كيف يمكن التخصيص مع
ان فيها قوله ع كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف
وقوله ع ما اتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل فا
هذا المعنى غير قابل للتخصيص وخامسا انها واردة في
اصول الدين مثل مسائل الغلو والجبر والتفويض التي ورد
فيها الايات والاخبار النبوية والحاصل ان هذه الاخبار
مجملة المراد وغير منقحة لاحتمال ان يكون المراد من
المخالفة هو المخالفة لمراد الشارع من ظاهر الكتاب
والاحتمال ان تكون واردة في اصول العقائد والاحتمال
ان يكون المراد من المخالفة هو المخالفة على وجه
التباين الكلي ولا نعلم ان مراد الامام ع منها ما ذا
وما علينا تعيين احدها فلا بد من رد علمها الى اهله
الصنف الثالث ما دل من الاخبار على بطلان ما لا
يوافق الكتاب مثل قوله الصادق ع وما اتاكم من حديث
كتاب الله فهو باطل وغير ذلك من الاخبار

مخصوص

وهذه الاخبار اعم من الاخبار الدالة على طرح ما يخالف
الكتاب لانها دالة على طرح مخصوص ما خالف الكتاب وليس
فيها الا دلالة على طرح الخبر الذي ~~لا يوافق~~ يخالف الكتاب لعدم
تحقق المخالفة له بخلاف الاخبار الدالة على طرح
ما لا يوافق الكتاب فانها تدل على طرح كلا القسمين
من الاخبار لان المستفاد منها اناطة قبول الخبر على
الموافقة وطرحه على عدم الموافقة وتصدق على الخبر
الذي ليس في الكتاب دلالة عليه اصلا والجواب عن
هذه الاخبار انا نقول انا اذا قلنا يكون المراد من عدم الموافقة
هو المخالفة ~~والتعبير~~ والاختلاف في التعبير للتفنن في
العبارة فالجواب عنها هو الجواب عن الاخبار الدالة
على طرح ما خالف الكتاب طابق النعل بالنعل ومن
غير زيادة ونقصان وان قلنا بكونه غيرها فالجواب
عنها ما ذكرنا في الوجه الاول والوجه الخامس من الوجوه
التي ذكرناها في رد الاخبار الدالة على طرح ما خالف
الكتاب فراجعها ~~بعين ما~~ مضافا الى ان الاخبار
التي لا توافق الكتاب توافق باطنه الذي يعلمونه منها
ولهذا

[illegible]

ولهذا كانوا يستشهدون كثيرا بالآيات لا نفهم منها دلالتها مضافا
الى انها لا تقاوم الادلة الآتية الدالة على حجية خبر الواحد
مطلقا فانها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة وهذه الاخبار
ظنية والدليل الظني لا يقاوم الدليل القطعي الصنف الرابع
ما دل من الاخبار المستفيضة او المتواترة الدالة على عدم
جواز العمل بخبر الواحد الا اذا وجد له شاهد من كتاب الله
او من السنة المعلومة كما في المروي عن المحاسن عن علي بن
الحكم عن ابان بن عثمان عن ابن ابي يعفور قال سألت
ابا عبد الله ع عن اختلاف السنة يرويه من نثق به ومن
لا نثق به فقال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من
كتاب الله او من قول رسول الله ص فخذوه والا فالذي جاءكم اولى
به وكالمروي عن عبد الله بن بكير عن رجل عن ابي جعفر ع الى
ان قال واذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين
من كتاب الله فخذوه والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى
نبين لكم وغير ذلك من الاخبار الواردة بهذا المضمون
وهذه الاخبار منطبقة على ما ادعاه المستدل فانه منع
من العمل بخبر الواحد الا اذا كان محفوفا بالقرينة وقال ان

[illegible]

القرينة اربعة موافقة الكتاب او السنة او الاجماع او دليل
العقل وترك التعرض للاخيرين في هذه الاخبار لاجل
الاستدلال اما لكونهما راجعين الى موافقة الكتاب والسنة
واما من جهة احالة امرهما الى الوضوح اذ الاجماع لم يكن في
زمان صدور الاخبار واما العقل فهو رسول من الباطن
وترك تعرضه في الاخبار من جهة وضوحه وكيف كان تقريب
الاستدلال ان هذه الاخبار تدل على ان العمل بخبر الواحد
مشروط باكتنافه بما يوجب القطع بصدوره كموافقة الكتاب
او السنة النبوية والجواب عنها ان اعتبار شهادة
الكتاب او السنة كناية عن لزوم وجود امارة الصدق
في الخبر بحيث يحصل بسببها الظن الاطمئناني والوثوق
بصدوره وصحته عنهم ع ومن المعلوم ان امارة الصدق
موجودة في خبر العدل الامامي ~~ومن كونه~~ عدالة
الراوي فيحصل منها الظن الاطمئناني بصدوره مضافا
الى امكان ان يحمل هذه الاخبار على غير خبر الثقة
او صورة التعارض بين الخبرين كما هو ظاهر غير
الواحد من الاخبار العلاجية ومضافا الى جميع ذلك
ان هذه

ان هذه الاخبار وسائر اصناف اخر من الاخبار الدالة على عدم
جواز العمل بخبر الواحد على تقدير تسليم دلالتها وان كانت
كثيرة الا انها لا تقاوم الادلة الدالة على جواز العمل به
فانها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة هذا تمام الكلام في
ادلة المانعين وقد ذكروا لهم وجوها اخر غير ما ذكرنا وهي كثيرة
منها ان الظن الحاصل من خبر الواحد معارض بالظن
من اصل البراءة فيتكافئان فلا يبقى وثوق بالخبر وفيه
ان الاصل بمجرده لا يفيد الظن بالبراءة لا سيما اذا ورد في
مقابله خبر معمول به ومنها انه في كل مورد خبر الواحد يجوز
ان يوجد معارض اقوى من نوعه فلو عمل به لزم العمل بالاضعف
مع وجود الاقوى وفيه ان مجرد التجويز لا يقدح في حصول
الظن بالخبر اذا كان وجود المعارض موهوما بعيدا كما هو المفروض
ومنها ان النبي ص توقف في العمل بخبر ذي اليدين حيث
قال اقصرت الصلوة ام نسيت فقال كل ذلك لم يكن حتى اخبر
اخران به وذلك يدل على عدم قبول قول الواحد وفيه اولا ان
هذه الرواية مخالفة لمذهب الامامية من امتناع السهو
والنسيان على النبي ص فهي مطروحة لانتفاء شرط

القبول فيها وثانيا لو اغمضنا عن ذلك فنقول ان الخبر للقبول
الواحد شرائط فلعل بعضها كان مفقودا في هذا الخبر كما
يدل عليه قبول الخبر عند انضمام خبر الآخر من اليه فان ذلك
لا يخرجه عن كونه خبرا واحدا لان المراد بخبر الواحد مقابله
للخبر المتواتر فيشمل ما كان راويه متعددا فما حكي عن
الحاجبي من العامة من ان الخبر لو كان راويه متعددا
بان يكون اثنان او ازيد فهو خارج عن محل النزاع غلط
لان محل النزاع هو الخبر الغير المتواتر فيشمل ما كان
راويه ازيد من واحد وثانيا ان التمسك بهذه الرواية
لعدم حجية خبر الواحد مع كونها خبرا واحدا ايضا ظاهر
التدافع لانه يلزم من العمل به عدم العمل به الا ان المقصود يكون
الزام القائلين بحجيته واما المجوزون فقد استدلوا
بالادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل
اما الكتاب فمنه آيات والعمدة منها قوله تعالى في
سورة الحجرات ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان
تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والاستدلال
بها للجواز هو المشهور بينهم من الزمن الاول الى يومنا هذا
ولكن استدل جماعة بها لعدم الجواز ايضا فبعضهم من جهة

عدم

عدم وجود المفهوم لها لا شرطا ولا وصفا وهو محكي عن الامين
الاسترابادي والطبرسي صاحب مجمع البيان وبعضهم من جهة
ان المفهوم معارض بمنطوق العلة فيقدم المنطوق
لكونه اظهر دلالة اما ما قاله الامين ومن تبعه فهو انه لا ريب
في عدم المفهوم لها لا شرطا ولا وصفا حتى يدل على حجية
خبر العادل فيكون ظهور العلة سليما عن المعارض ومن
المعلوم ان العلة ظاهرة في عدم حجية الخبر لانها تدل على
وجوب التبين في كل دليل غير علمي حيث علل وجوب التبين بمخافة
الوقوع في الندم ومن المعلوم ان خبر العادل ايضا
لا يفيد العلم نوعا فيحصل فيه مخافة الوقوع في الندم فيجب التبين
عنه ايضا ومحصله ان مقتضى التعليل المذكور وجوب
التبين في كل ما يحصل فيه خوف الوقوع في الندم سواء كان خبر
العادل او الفاسق او غيره من الامارات الغير العلمية كالاجماع
المنقول والشهرة والاستقراء ونحوها واما ما قاله الشيخ فهو انا
لو سلمنا وجود المفهوم لها اما من باب الشرط واما من باب
الوصف ولكن نقول انه معارض لمنطوق العلة

وهو محكي عن الشيخ الطوسي

لان المفهوم وان كان ظاهرا في حجية خبر العادل الا ان
العلة كانت اظهر في عدم حجيته لكونها منطوقا فيقدم على المفهوم
لتقديم الاظهر على الظاهر واما دلالة على عدم الحجية فقد عرفت
بيانها في ذيل كلام الامين ره واما القائلون بالجواز فقد
ذكروا الطريق الاستدلال بها وجوها وسيجيء تفصيلها
واما مجملها ان بعضهم يقول انه من جهة مفهوم الشرط
فانه سبحانه تعالى علق الحكم اعني وجوب التبين على مجيء
الفاسق فينتفي الحكم عند مجيء الفاسق على المفهوم
الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء خبر الفاسق
اعني العادل فاما ان يجب القبول واما ان يجب
الرد اما الثاني فهو باطل لاقتضائه كون العادل
اسوء حالا من الفاسق وهو بديهي البطلان فتعين الاول
اعني القبول وجه هذا القول محكي عن جماعة منهم صاحب
المعالم بل قيل انه المشهور بينهم ومنهم من يقول ان الاستدلال
بها من جهة مفهوم الوصف حيث انه تعالى علق الحكم
اعني وجوب التبين على كون الجائي فاسقا فكأنه قال

ان جاءكم

العلة

ان جاءكم رجل فاسق فتبينوا ومقتضى ذلك انتفاء الحكم
عن غير محل الوصف الذي هو العادل مثل قوله في السائمة
زكوة فتدل الآية بمفهومها الوصفي على اعتبار خبر العادل او
هذا القول محكي عن السيد عميد الدين وجماعة اخرى ومنهم من
يقول ان الاستدلال بها ليس من جهة مفهوم الشرط
ولا مفهوم الوصف اما الاول فلان الشرطية هنا سيقت
لبيان تحقق الموضوع كما في قول القائل ان رزقت ولدا
فاختنه وقد قرر في محله ان الجملة الشرطية اذا
كان فلا مفهوم لها بل هي مختصة ببيان الموضوع واما الثاني
فلان اعتبار الوصف انما يكون فيما اذا اعتمد على موصوف
مذكور لانه اذا لم يكن معتمدا عليه يكون اشبه بمفهوم
اللقب بل هو عينه وقد قرر في محله ان مفهوم اللقب غير حجة
والوصف المذكور في الآية ليس معتمدا على موصوف محقق مذكور
بل الاستدلال بها من جهة تعليق الحكم بالوصف حيث انه تعالى
علق الحكم اعني وجوب التبين على وصف وهو اتصاف
الراوي بالفسق ومن المعلوم ان تعليق الحكم على الوصف

في حجية خبر الواحد

مشعر بان مأخذ ثبوت الحكم وجود الوصف فينتفي الحكم عند
انتفاء الوصف اعني الفسق فاذا جاء العادل
بخبر قبل عنه ولا يجب التبين عنه ح لانتفاء ما يأخذ
الحكم بوجوب التبين فيه وهذا القول محكي عن المدقق
الخوانساري جمال الدين وهو قده وان ابطله حيث انه
قال هذا الوجه غير سديد لاحتمال ان يكون علة وجوب
التبين في خبر الفاسق كونه خبر واحد من حيث
هو كما انه يحتمل ان يكون هو الفسق وقد قرر في محله ان
العلل الشرعية كانت من قبيل المعرفات بمعنى كونها
كاشفة عن وجود العلة في الحكم بان يكون لاجتماعها
مدخل في ثبوت الحكم فينتفي بانتفائها معا دون واحد
منها لا من قبيل العلة التامة بمعنى كون كل واحد
منها علة تامة لثبوت الحكم بحيث ينتفي بانتفاء
واحد منها فعلى هذا لا يدل انتفاء الفسق فقط على
خبر العادل انتفى [illegible] الا انه يمكن ان يكون نظر
الاستدلال بالاية المذكورة ومنهم من يقول ان
الاستدلال

وهو محكي عن الشيخ [illegible] العلامة [illegible]

في اية النباء

من حجية ظهور التعليل

الاستدلال بها حيث انه تم علق وجوب التبين عن خبر الفاسق
باصابة الخوف في الندم بجهالة والمراد من الجهالة ههنا
ليس مقابل العلم المعبر عنه في اللسان الفارسي بناداني بل
المراد منها عدم المبالات فيما يقوله الفاسق بحيث يعد العمل
بخبره سفاهة ويقال ان هذا العمل عمل الجهال والسفهاء
الذي يكون فيه الوقوع في الندامة بعد ظهور فساده
وبعبارة اخرى ان العلة المذكورة في الاية ظاهرة في
ان كل عمل يكون من قبيل عمل الجهال والسفهاء يجب
التبين عنه عند العقلاء لو وقع لئلا يقع في الندامة
نظير اتيان الشيء في الليل المظلم قبل العلم به باستيضاء
السراج فيه ثم تبين فساده بعد طلوع الصبح فان الاقدام
به حالا لا يرتكبه العقلاء قط فكذلك العمل بخبر الفاسق
قبل التبين عنه بخلاف خبر العادل فان العمل به قبل
التبين عنه ما يفعله العقلاء ولا يعد في العرف عمل
الجهال والسفهاء فالاية على هذا الجواب منطوق التعليل
المذكور فيها دالة على وجوب التبين في خبر الفاسق دون العادل

فما نحن فيه

فظهر ان يكون معنى [illegible] في الاية الذي يجب التبين عنه [illegible] من خبر [illegible] عمل الجهال والسفهاء دون العقلاء

في اية النباء

لوجود العلة في الاول دون الثاني كما هو معنى العلة فانها عبارة
عما يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه
وهو المطلوب وهو محكي عن بعض ومنهم من يقول ان الاستدلال
بالاية المذكورة للمدعى بمنطوقها لا بمفهومها نظرا منه الى ان
المراد من التبين في الاية هو طلب البيان الذي هو من بان
الامر اذا ظهر وانكشف في مقابل الخفاء والستر والتبين
اعم من العلمي والظني والتفصيلي والاجمالي فتدل بمنطوقها
على وجوب العمل بالمتبين بالنحو فان المستفاد من منطوقها
لزوم تحصيل التبين في خبر الفاسق في العمل به وتحصيل منه
من الصدق والكذب والمفروض ان التبين اعم من
العلمي والظني فيشمل خبر العادل ايضا فانه متبين ظني
والخبر الموثق والحسن والضعيف المنجبر بالشهرة والشهرة
وغير ذلك من الامارات الظنية ولو لم تكن معتبرة كالاستقراء
والاجماع والاولوية والحاصل ان الاية تدل بمنطوقها على
حجية ما ذكرنا لان المراد من التبين ما يعم التبين الظني
ولا ريب في حصوله في جميع ما ذكرنا وهذا الوجه
حكاه بعض الاساتيد دام ظله في الدرس عن المحقق القمي
في حاشيته

هذا القول

يشمل

جميع

في حجية خبر الواحد

في مبحث الاجتهاد والتقليد ولكن لم نره هذا في الحاشية كلها
للطرق المذكورة لكيفية الاستدلال بها واما تفصيلها فنقول
اما الطريق الاول اعني كون دلالتها على المدعى بمفهوم
الشرط على ما ذكره في المعالم واوضحها في القوانين انه سبحانه
تعالى علق وجوب التبين على وجوب ~~التبين~~ مجيء الفاسق
لان معنى الاية ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان
لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين عنه وهذه القضية لها
فردان احدهما انه لم يجئكم خبر اصلا والاخر ان جاءكم خبر العادل
اما الاول فلا كلام لنا فيه لانه سالبة بانتفاء الموضوع
فبقي الثاني اعني خبر العادل وهو داخل في المفهوم وان لم
يكن هو هو فح اما ان يجب القبول واما ان يجب الرد اما
الرد فهو باطل لاقتضائه ان يكون العادل اسوء حالا من
الفاسق لان مقتضى وجوب التبين عن خبر الفاسق جواز
العمل به بعد ظهور حاله فاذا رد خبر العادل راسا يكون
حاله اسوء من حال الفاسق وهو باطل قطعا فح
لا محيص الا عن القبول واثبات حجية خبر العادل بها على هذا

فهو

الطریق یحتاج الی المقدمة الاخیرة اعنی کون رد خبر العادل
مستلزما لاسوئیة حاله من الفاسق واما الطریق الثانی
اعنی کون دلالتها علی المدعی من باب مفهوم الوصف فتفصیله
علی ما حکی عن السید العمید الدین فی المنیة انه تعالی علق وجوب
التبین علی اخبار الفاسق وقد اجتمع فی خبره وصفان ذاتی
لازم وهو کونه خبر واحد وعرضی مفارق وهو کونه فاسقا
ومقتضی التبین والتثبت تعلیق الحکم علی الثانی بان
یکون هو علة الحکم بالتبین لکونه هو المناسب عند الاعتبار
اذ الفسق هو الذی یقتضی التثبت لا ذات [illegible]
وبعبارة اخری ان الفسق یناسب عدم القبول لا الذات
ولا اقترانها بالحکم المذکور فی الایة فلا یصلح ان یکون الاول اعنی
ذات الخبر علة للحکم المذکور والا وجب الاستناد الیه
اذ التعلیل بالذاتی الصالح للعلیة اولی من التعلیل بالعرضی
لحصوله قبل حصول العرضی فیکون الحکم قد حصل قبل
حصول العرضی واذا لم یجب التثبت عند اخبار العادل
فاما ان یجب القبول وهو المطلوب او الرد فیکون حاله
اسوء من حال الفاسق وهو محال وبعبارة اخری ان المذکور
فی الایة

المنیة

فی الایة هو الفاسق وهو ذات ثبت لها الفسق فالموضوع للحکم
بالتبین اما ان یکون اصل الذات بان یکون بمعنی کونه علة له واما
ان یکون هو الوصف فعلی الثانی یتم المطلوب وعلی الاول یلزم ان
یکون الحکم المعلق علی الذات فی عرض الوصف و[illegible]
فی العروض علی الذات مع ان مقتضی مدخلیة الوصف فی الموضوع
کما هو المفروض تأخر الحکم عن الوصف المذکور کما هو شأن الحکم
بالنسبة الی الموضوع فکیف یعقل ان یکون الحکم متأخرا و[illegible]
عن الوصف ومقارنا له فتعین کون الثانی اعنی الوصف علة
للحکم المذکور وبعبارة اوضح انه لا یصلح ان یکون العلة له هو کونه
خبر واحد والا وجب الاستناد فی التثبت الیه ضرورة کون
الذاتی الصالح للعلیة اولی من التعلیل بالعرضی لان ما هو
ذاتی للشیء حاصل قبل حصول العرضی فیلزم کون الحکم حاصلا
قبل حصول العرضی فیکون التعلیل به محالا لان الاثر حق لا یکون
علة للسابق ولا یجوز فیه فقد تحصل مما ذکرنا ان علة التبین هو
الفسق فیکون مفهومه عدم وجوب التبین فی خبر العادل
لانتفاء علة التبین التی هی الفسق فیه فح اما ان یجب القبول
وهو المطلوب او الرد وهو باطل لاستلزامه ان یکون

حاله اسوء من حال الفاسق لما عرفته فی الطریق الاول
فقد ظهر منه ان الاستدلال بهذه الایة للمدعی علی هذه الطریقة
ایضا کالطریق الاول لا یتم الا بعد انضمام المقدمة الاخیرة
وهی انه اذا لم یجب التثبت وجب القبول لان الرد یستلزم
لکون العادل اسوء حالا من الفاسق والحاصل ان المشهور
اخذوا المقدمة الاخیرة المذکورة فی الاستدلال بالایة
ولکن صاحب الفصول استدل بها واهملها وقال ما
حاصله ان وجوب التبین فی خبر الفاسق اما ان یکون کنایة
عن عدم جواز القبول واما ان یکون قد استعمل فیه مجازا او
اما ان یکون وجوبه شرطیا بان یکون شرط العمل بقوله [illegible]
واما ان یکون وجوبه نفسیا مطلقا یعنی فی جمیع الموارد
واما ان یکون وجوبه نفسیا ولکن لا مطلقا بل فی خصوص
مورد ها وهو الاخبار عن الخالد المرسل عن جانب
النبی ص عن ارتداد القوم المأمورین باعطاء زکوتهم الیه
اما الاخیر فهو مستلزم لخلاف الظاهر وهو التقیید بالمورد
واما ما قبله فهو خلاف الاجماع اذ لم یقل بوجوب التبین
فی خبر الفاسق مطلقا سواء اراد العمل بمقتضاه ام لا
بحیث

الشیخ

بحیث لو ترکه کان معاقبا فلا بد من حمل وجوب التبین علی
احد الوجوه الثلثة الاخر فیتم الاستدلال بها علی کل واحد منها
من غیر حاجة الی ضم المقدمة الاخیرة نعم لو کان وجوبه
نفسیا مطلقا او فی خصوص مورد ها فیحتاج الی انضمامها
ولکنک قد عرفت ما فیه ثم ان مفهوم الایة علی القول
به لها هل هو حجیة خبر العادل او غیر الفاسق فیه احتمالان
بل قولان وتظهر الثمرة فی ثبوت الواسطة بینهما وعدمه
ولیس مرادنا من الواسطة هو الواسطة الظاهریة اعنی
المخبر المجهول الحال فانها وان کانت خارجة عن الفاسق موضوعا
الا انها داخلة فیه حکما لعدم ترتب اثار العدالة علیها حتی
یقال ان المراد من الفسق والعدالة الذین یدور وجوب التبین
وعدمه علیهما هو الفسق والعدالة النفس الامریة ولا واسطة
بینهما لان المسلم اما ان یکون فی الواقع عادلا واما یکون
فاسقا بل مرادنا من الواسطة هی الواسطة الواقعیة
وهی موجودة کما فی حدیث الاسلام وفی الصبی فی اوائل
بلوغه فح ان قلنا بکون مفهومها هو حجیة خبر العادل فلا یکون
لعدم صدق العادل علیها اذ لیس لها الملکة الرادعة وعدم صدق الفاسق علیها لعدم صدور الفسق
عنها

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

عن خبر ما يحتمل لعدم الملكة الرادعة عن ارتكاب المعاصي التي لا تحصل الا بتكرار الابتلاء بها مع ردع النفس عنها لهما
وان قلنا بكون مفهومها حجية خبر غير الفاسق فيكون قولهما حجة لشمولها لهما الفاء ولكن ظاهر المشهور ان مفهوم
الاية حجية خبر العادل مع انهم استندوا لها الحجية قولهما
في تلك المقامات ابصدق العادل عليهما ولكن يمكن توجيه كلامهم هذا
اما ان يقال ان المراد من العدالة عندهم ليس ما ذكرنا من
الملكة الرادعة بل اما عندهم عبارة عن ظهور الاسلام
وعدم ظهور المعصية او اما عبارة عن الافعال وحسن الظاهر
كما هو مذهب بعض اخر فلا واسطة بينهما فيصح استنادهم
الحجية لهما الى قولهما مع قولهم بان مفهوم الاية حجية خبر
العادل واما ان يقال ان المفهوم عندهم عبارة عن
ما يكون ضد المنطوق لا خبر غير الفاسق في الاية
ثم ان الشيخ العلامة الانصاري تبع صاحب الفصول وجعل
وجوب التبين وجوبا شرطيا لا نفسيا واستدل له اولا
بالتبين لتبادر وثانيا بالاجماع على عدم الوجوب النفسي وثالثا
بالتعليل

بسم الله الرحمن الرحيم

بالتعليل في الاية بقوله ان تصيبوا الخ فانه
لا يصلح ان يكون تعليلا للوجوب النفسي لان حاصله يرجع الى انه
لئلا تصيبوا قوما بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم
بعد تبين الخلاف وهذا لا يدل على حرمة العمل به من دون التبين
ثم انه قال بعد تسليمه الوجوب النفسي تنظر في الاولوية المذكورة
في كلامهم اعني قولهم لورد خبر العادل ولم يقبل لزم ان يكون
اسوء حالا من الفاسق وقال ان الاية ساكتة عن هذا اعني حكم
العمل بالخبر قبل التبين او بعده فيجوز اشتراك الفاسق والعادل
في عدم جواز العمل قبل التبين والخبر كان قطعا في جواز العمل بعد
التبين والعلم بالصدق لان العمل ح يكون بمقتضى التبين لا باعتبار
الخبر فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض لخبره والتفتيش عنه
دون العادل لا يستلزم كون العادل اسوء حالا بل يستلزم
مزية كاملة للعادل على الفاسق ثم امر بالتامل ويمكن
ان يكون وجهه ان خبر الفاسق اذا تبين وعلم بصدقه عمل به
بخلاف خبر العادل فانه لو لم تتفحص ولم يتبين توقف ولم يعمل
فيصير اسوء حالا من الفاسق هذا كله بالنسبة الى الطريق

بسم الله الرحمن الرحيم

الاول والثاني وسيجيء الاعتراض عليهما واما الطريق الثالث فهو فقد
عرفت انه يحكى عن جمال الدين المدقق الخونساري والسيد
المحسن الكاظمي في شرحه على الوافية حيث انه بعد ما انكر المفهوم
لها مطلقا شرطا ووصفا قال ان الاية تدل على حجية خبر الواحد
من جهة التعليق فان تعليق وجوب التبين على خبر الفاسق
يدل على ان العلة في ذلك هو ماخذ اشتقاق ذلك الوصف
اعني الفسق الى ان قال فان قيل يمكن ان تكون علة الحكم مجموع
خبر الواحد والفسق لان اجتماع العلل الشرعية في الشرعيات
اكثر من ان تحصى فانها معرفات لا علل تامة حقيقة فعلى
هذا لم يثبت انحصار العلة في الفسق حتى يثبت به المدعى
اعني حجية خبر العادل قلنا نعم ولكن العلة منحصرة في الفسق
فان بناء العرف والعقلاء لما كان من قديم الزمان على
العمل بكل خبر حتى خبر الفاسق ايضا ولكن الشارع الحكيم
منعهم عن العمل بالنسبة الى بعض افراده وهو خبر الفاسق دون غيره فيدل
ذلك ان الفسق هو العلة لعدم قبول الخبر هذا
ملخص كلامه وتظهر الثمرة بين القول بالتعليق والقول بمفهوم
الوصف فيما اذا لم يذكر الموصوف او كان الوصف توضيحيا
فان الوصف ح يكون اشبه بمفهوم اللقب بل هو عينه
وقد قرر

وقد قرر في محله فان قلنا بعدم حجية مفهوم اللقب فلا دلالة فيه اصلا
لعدم اعتبار مفهوم اللقب وان قلنا بالتعليق فيكون معتبرا
واما مع ذكر الموصوف وكون الوصف قيديا واحترازيا
فلا ثمرة بينهما لجواز ان يقال انه معتبر من باب المفهوم او
من باب التعليق والجواب عن هذا الطريق انه ان
كان راجعا الى مفهوم الوصف فيكون حكمه حكمه فيجيء
الكلام فيه انشاء الله وان كان غيره فلا دليل على
اعتباره مع انه صرح بان التعليق على الوصف مشعر بالدلالة
واين الاشعار من الدلالة والمعتبر في الاستدلال هو الدلالة
واما ما ذكره من ان بناء العرف والعقلاء على العمل بكل خبر
فهو ممنوع بل لان بنائهم على العمل بالخبر الموثوق به لا مطلق
الخبر كما لا يخفى على من يتتبع محاوراتهم وكلماتهم واما الطريق
الرابع اعني كون الاستدلال بالاية من جهة ظهور التعليل
بالتقريب الذي ذكرناه سابقا كما هو يظهر من بعض فهو
باطل ايضا لان الجهالة منافي مقابل العلم
لان المراد منها عدم المبالاة في القول الفاسق بحيث يعد
في العرف العمل بخبره سفاهة ويقال ان هذا العمل عمل الجهال

والسفهاء وفي دلالة الاية على هذا على عدم حجية الخبر الغير العلمي
فيثبت بها نقيض المقصود كما نقلناه عن الطبرسي
واما الطريق الخامس اعني كون الاستدلال بها من جهة
منطوق الاية كما حكاه الاستاد عن المحقق القمي في
بحث الاجتهاد والتقليد بالتقريب الذي ذكرناه
سابقا فهو باطل ايضا لان التبين ظاهر في التبين العلمي
بل العلم اليقيني الضروري لا مطلق العلم كيف ولو كان
المراد به هو مجرد الظن لكان الامر به في خبر الفاسق
لغوا اذ العاقل لا يعمل بخبر الا بعد رجحان صدقه
على كذبه الا ان يدفع اللغوية بما ذكرنا سابقا من ان المقصود
التنبيه والارشاد على ان الفاسق لا ينبغي ان يعتمد
عليه وانه لا يؤمن من كذبه وان كان المظنون صدقه
مضافا الى ان مادة التبين ولفظ الجهالة وظاهر
التعليل كلها ابية من ارادة مجرد الظن. واما ثانيا
فلان مورد الخبر على تقدير تسليم التعميم في التبين انما
يكون من قبيل الموضوعات الصرفة والظن بخبر معتبر فيها
اتفاقا

اما اولا

اتفاقا فقد تلخص مما ذكرنا بطلان الاستدلال بالاية على حجية
خبر العادل على الطرق الثلثة الاخيرة فانحصر الاستدلال
بها اما على الطريقين الاولين اعني مفهوم الشرط
ومفهوم الوصف والمشهور الاستدلال بها على مفهومي
الطريقين والانصاف بطلان الاستدلال بها على كل واحد
منهما ايضا ووجهه نذكره تارة بالاجمال واخرى بالتفصيل اما
اجمالا فهو ان في الطريق الاول انتفاء الصغرى اعني عدم
المفهوم للاية لان الجملة الشرطية فيها انما تكون مسوقة لبيان
تحقق الموضوع نظير قول القائل ان رزقت ولدا فاختنه وان
ركب زيد فخذ ركابه وقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن
منها وغير ذلك من الجمل الموارد التي تكون الجملة الشرطية
مسوقة لبيان تحقق الموضوع لانه يعتبر في المفهوم ان
يكون متحدا مع المنطوق في جميع الامور الا في الايجاب
والسلب فان مفهوم الاية ان جاءكم نبأ العادل فيكون موضوعه
غير موضوع المنطوق لان موضوعه نبأ الفاسق وموضوع
المفهوم نبأ العادل فاذا كان الامر كذلك فلا مفهوم لها

حتى يدل بمفهومها على المدعى واما الطريق الثاني اعني الاستدلال
من باب مفهوم الوصف ففيه انتفاء الكبرى اعني حجية
مفهوم الوصف لان المورد وان كان قابلا للمفهوم الوصف
الا انه لا دليل على اعتباره وعدم اعتباره انما هو لعدم مساعدة
العرف بذلك وعدم فهمهم منه ذلك لاسيما مثل هذا الوصف
الذي لم يذكر موصوفه ولذا جعل بعضهم ذلك من قبيل مفهوم
اللقب واخرجه عن محل النزاع في مفهوم الوصف واما
تفصيلا فنقول اما الاستدلال بمفهوم الشرط فهو يتوقف على
التكلم في مقامين الاول في صحة كيفية الاستدلال بها من هذه
الجهة وعدمها والثاني في اثبات المفهوم المذكور للمدعى بعد تسليم
صحة كيفية الاستدلال اما المقام الاول فقد عرفت ان الاستدلال
بها للمدعى من جهة مفهوم الشرط يحتاج الى الضمائم المقدمة
الاخيرة اعني قولهم لو رد خبر العادل فيلزم كونه اسوء
حالا من الفاسق بالتقريب المتقدم ولكنك عرفت انه لا يحتاج
اليها لما ذكرنا من ان الاحتياج اليها مبني على ان يكون
الامر بالتبين للوجوب النفسي بان يجب التبين
في خبر الفاسق مطلقا سواء اريد العمل به ام لا
بحيث

مطلقا
وعدمها
مبنى

بحيث يكون تاركه معاقبا وقد عرفت ايضا فساد كونه واجبا
نفسيا بل يكون وجوبه شرطيا غيريا بما ذكرناه من الوجوه
المذكورة من التبادر والظهور والقرينة بواسطة القرينة فان
الامر وان كان ظاهرا في الوجوب النفسي اما بالوضع كما يقول
به المحقق القمي واما بالانصراف كما يقول به صاحب الفصول
واما ببرهان الحكمة العقلي اعني عدم البيان وعدم ذكر القيد كما
هو المختار ولكنه لو كانت القرينة على خلافه يكون ظاهرا
في الوجوب الغيري والشرطي ولمادة التبين بالتقريب
الذي مر ولكون الوجوب النفسي خلاف الاجماع والتعليل
المذكور في الاية بالتقريب الذي ذكره الشيخ ولما ذكره صاحب
الفصول من ان الامر بطلب البيان انما كناية عن عدم جواز
القبول او مجاز عنه اما المقام الثاني فنقول على تقدير تسليم
صحة كيفية الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط بان سلمنا ان
التبين في خبر الفاسق واجب نفسيا بحيث يكون تاركه معاقبا
ان الاية لا تدل على حجية خبر العادل لوجهين احدهما انها
لو دلت على كون التبين في خبر الفاسق فلا تدل على وجو

نقلناه

خبر العادل وحجیته بل یدل علی نفی وجوب التبین فی خبره ولا ملازمة بینه وبین وجوب قبول خبره کما توهم بل لانه فی خبره من السکوت وعدم التفتیش فیه والسر فی ذلك ما اشرنا الیه من ان الفاسق لما کان مبغوضا عند الشارع یجوز التجسس فی امره والتفتیش فی خبره حتی یظهر فسقه ویصیر کذبه واضحا بخلاف العادل فانه لما کان محبوبا عند الشارع فلا یرضی ان یظهر حاله بل یجب ان یکون حاله مستورا بل ادب بستر حاله ومن هنا یظهر ان الاولویة المذکورة فی کلامهم اعنی قولهم لو لم یقبل خبر العادل یلزم ان یکون حال العادل اسوء من حال الفاسق مما لا وجه له وثانیها انه یلزم ان یتحد الموضوع والمحمول فی المنطوق والمفهوم فی الشرط والجزاء فعلی هذا لا یکون مفهوم قوله تعالی ان جائکم فاسق الخ ان جائکم خبر العادل لا تحدا والموضوع لان الموضوع فی المنطوق نباء الفاسق وفی المفهوم نباء العادل فعلی هذا یکون الشرط فی الایة مسوقا لبیان الموضوع لا لبیان اثبات المفهوم نظیر الامثلة التی ذکرناها مثل قوله

مثل قوله تعالی ان رزقت ولدا فاختنه وغیر ذلك من الامثلة واستعمال الشرط فی ذلك کثیر فی الکتاب والسنة والمحاورات فعدم وجوب التبین عند عدم مجیئ خبر الفاسق لاجل انتفاء الموضوع فلا مفهوم لها حتی یدل علی المطلوب واما استعمال ادوات الشرط او الجملة الشرطیة فی بیان اثبات الموضوع هل هو حقیقة او مجاز فهو مبنی علی ما ذکرناه فی باب المفاهیم من ان دلالتها علی المفاهیم هل هو من باب الوضع بان تکون موضوعة للوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء فیکون الانتفاء عند الانتفاء جزء الموضوع له او من باب الظهور اعنی ظهور حال التراکیب فیختلف باختلاف المحل والمقام اتی من باب الاصل فعلی الاول یکون استعمالها فی اثبات الموضوع مجازا ثم ان المحقق القمی بعد بیانه توجیه الاستدلال بالایة المذکورة من باب مفهوم الشرط قال الاظهر ما ذکره کثیر من الاصولیین والوجه عندی ان الاستدلال بها لیس من باب مفهوم الشرط لان غایة ما یمکن توجیهه علی ذلك ان یکون المعنی ان جائکم خبر الفاسق فتبینوا

ومفهومه ان لم یجئکم خبر الفاسق فلا یجب التبین سواء لم یجئکم خبر اصلا او جائکم خبر عدل فالمطلوب اعنی خبر العدل داخل فی المفهوم من حیث اختصاص الضمیر المقدر فی قوله فتبینوا الی خبر الفاسق ای فتبینوا عن خبر الفاسق فالمفهوم یدل علی المطلوب اعنی قبول خبر العدل وان لم یکن هو هو ثم اورد علیه اولا بان ظاهر الایة ان جائکم الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم یجئ الفاسق بالخبر لا ان لم یجئ خبر العادل وثانیا ان المراد بالتبین والتثبت طلب ظهور حال الفاسق والثبات والوقار حتی یظهر حال خبر الفاسق فکانه قال فتبینوا خبر الفاسق فالمفهوم یقتضی عدم وجوب تبین حال خبر الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول فی المفهوم والمنطوق فی الشرط والجزاء وبعبارة اخری لا تفاوت بینهما الا فی الایجاب والسلب فاذا کان المنطوق موجبة فیکون مفهومه سالبة واذا کان المنطوق سالبة فیکون مفهومه موجبة لعم لما کان مقدم المفهوم یعنی بحسب المعنی علی التوجیه الذی من جانب

عن
فی شأن
الجزاء

[illegible]
[illegible]

بینهما الا فی الایجاب والسلب الی ان قال ثم ان اراد المستدل ان لم یجئکم خبر الفاسق بحیث یشمل عدم مجیئ خبر اصلا او مجیئ خبر عادل وکان مناط الیه فلا یجب التبین بتبین خبر الفاسق بحیث یشمل ما لو لم یکن هناك خبر اصلا او کان ولکن کان خبر العادل فیندرج فیه خبر العادل ولکن لا یدل علی عدم وجوب تبینه مع ان ذلك خروج عن حقایق الکلام وترك الاسلوب العرف والعادة لمجرد احتمال کون السالبة منتفیة الموضوع ولا ریب فی انه مجاز لا یصار الیه انتهی موضع الحاجة من کلامه مع توضیح منا وفیه اولا انه قال لعدم مجیئ خبر الفاسق فردان احدهما عدم مجیئ الخبر اصلا وثانیهما مجیئ خبر العادل وهو ممنوع فاحفظ بل لهما حالان من احوال عدم مجیئ خبر العادل اذ لیس من قبیل الکلی الذی یکون فی تحته فردان حتی یکون خبر العادل داخلا فی المراد وان لم یکن هو هو حتی یثبت بذلك حجیة خبر العادل فلا یکون منه رجا تحته اصلا حتی یکون جزء المراد وثانیا انه قال ان مفهومه ان لم یجئ خبر الفاسق بالخبر لا ان لم یجئ خبر الفاسق وهذا ایضا لا یخلو عن شیئ لانا لا نری فرقا بین العبارتین فی الدخول والخروج بالنسبة الی خبر العادل کما لا یخفی علی من تأملها فالعدول

العبارة الاولى الى الثانية بلا وبصرله وثالثة ان قوله بمجرد احتمال
السالبة بانتفاء الموضوع ايضا لا يخلو عن مناقشة لان
السالبة بانتفاء الموضوع انما يكون موردها في الالفاظ دون
المفاهيم التي تكون من اللبيات لان ادوات السلب لا بد حمل
الانفي الا لفاظ فقد تلخص مما ذكرنا ان ما اورده المحقق القمي
على الاستدلال بالاية من باب مفهوم الشرط مردود ودليل
الجواب عن الاستدلال بها من باب المفهوم بما ذكرنا من انها
لا تدل على المفهوم من جهة لزوم اتحاد الموضوع والمفهوم
في المنطوق والمفهوم في الشرط والجزاء بل انما تكون لتحقق
الموضوع نظير الامثلة المذكورة مثل قول القائل ان رزقت
ولدا فاختنه وكيف كان فقد ظهر بما ذكرنا ان الاية لا تدل على
حجية خبر العادل من جهة مفهوم الشرط نعم لو كانت الاية
بهذه العبارة ان كان المنبئ فاسقا فتبينوا لدلت بمفهومها
على حجية خبر العادل ولكن اين هذا من ذاك ثم انه على فرض
تسليم المفهوم فلا تدل الاية على المدعى ايضا لمعارضته بمنطوق
التعليل كما ستعرض بيانه عند الايراد على المستدل بها من
مفهوم الوصف بعين الكلام فيما ذكره الشيخ العلامة الانصاري
فانه قال بعد رده المحقق القمي فالمفهوم في الاية وامثالها
ليس

ليس الا الغير السالبة بانتفاء الموضوع وظاهره انه يسلم ان
الاوية مفهوم الشرط وللكنك عرفت ما فيه هذا كله في
بطلان الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط واما بطلان
الاستدلال بها من جهة مفهوم الوصف فالكلام فيه يقع ايضا
في مقامين احدهما في صحة كيفية الاستدلال بها من هذه
الجهة وعدمها وثانيهما في اثبات المفهوم المذكور للاية وعدمه
بعد تسليم صحة كيفية الاستدلال بها اما المقام الاول فتقرير
الاستدلال بها من هذه الجهة مبني على المقدمة الاخيرة
بها اعني قولهم لو رد خبر العادل فيلزم ان يكون اسوأ حالا من
حال الفاسق بالترتيب الذي مر وللكنك عرفت انه
لا احتياج اليها لما ذكرنا مفصلا في بطلان الاستدلال بها
من جهة مفهوم الشرط واما المقام الثاني فنقول انا حققنا
في محله عدم حجية المفهوم في الوصف مطلقا سواء اعتمد على
موصوف محقق ام لا خصوصا فيما نحن فيه اعني الاية فانه
مما لم يعتمد على موصوف محقق يكون اشبه بمفهوم اللقب
ولذا جعله بعضهم من قبيل مفهوم اللقب واخرجه عن محل النزاع

في مفهوم الوصف وهذا القول وان كان فاسدا لدخوله في محل
النزاع وكذا استدل المشهور القائلون بحجية مفهوم الوصف
بعضهم الحجية من قوله الى الواجد يحل عقوبته وعرضه
اي لي خبر الواجد لا يحل عرضه وعقوبته على حجية مفهوم
الوصف مع انه لم يذكر الموصوف في الخبر المذكور
الا انه يؤيده في الجملة وتفصيل بعضهم في مفهوم الوصف
بين ان يكون الوصف في حيز الشرط وكونه معلوما له كما في
الاية الشريفة وبين ان يكون ... فيكون حجة في الاول دون ... كك
الثاني والاية المذكورة من قبيل الاول فيدل على حجية
مفهومها الوصفي على المدعى فاسد لان هذا مجرد دعوى
ولا دليل لها لعدم مساعدة العرف بهذا التفصيل
ثم ان المحقق القمي ذكر هنا كلاما وحاصله ان مفهوم
الوصف وان لم يكن حجة عندنا بمجرد النوع الا انه قد
يصير حجة في خصوص بعض المقامات بواسطة القرينة
كما في قوله لا حق لعرق ظالم وفي قوله البيعان في ٦١
حجية التفصيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال
ثلثة

ثلثة للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان
بالخيار ما لم يفترقا فان ذكر قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا
والتفصيل بين الحيوان وغيره قرينة على ارادة المفهوم
في قوله ثلثة للمشتري والاية الشريفة من هذا القبيل يعني
انها مشتملة على القرينة الدالة على مفهوم الوصف واورد
عليه صاحب الفصول بما ملخصه ان ذلك ان كان من جهة القرينة الحالية او المقالية
فهي هنا منتفية جزما وان كان من جهة ان مفهوم الوصف في
هذا المقام يكون هو من اظهر فوائد الوصف او الفائدة
منحصرة فيه فهو ممنوع ايضا لان ذلك انما يكون فيما اذا ذكر موصوفه
والاية ليست من هذا القبيل مضافا الى ان لازم هذا الكلام
اعتبار حجية المفاهيم حتى مفهوم اللقب ايضا ولم يقل به احد
اصلا مضافا الى ان الفائدة في المقام ايضا موجودة وهي ان
ذكر الفاسق انما يكون لشدة الاهتمام في رد خبره واظهار فسقه
هذا ملخص كلامه ولكن الانصاف ان ما اورده عليه غير وارد
عليه حيث انه لم يدع ان نفس الوصف في الاية يكون قرينة
على اعتبار المفهوم حتى يرد عليه ما ذكره بل يدعي ان يكون مراده
مما ذكره انه يستفاد من مجموع الاية من جهة التبين حيث
انه ظاهر في بيان حال ومن جهة التعليل حيث انه ظاهر في

في تحصيل ما هو الصواب وموافق للواقع ومن جهة ذكر الفسق
وتعليق الحكم عليه ان المفهوم في المقام معتبر بمعنى ان
خبر الفاسق ليس طريقا للواقع وقرينة المقابلة تدل بالمفهوم
على كون خبر العادل طريقا له وهو المطلوب وهذا التوجيه
وان كان يدفع ما اورده صاحب الفصول عنه الا انه لا يجدي
المطلوب فان كل ذلك اشعارات وتلويحات لا
اعتبار لها في اثبات المفهوم والمعتبر فيه هو الدلالة
اللفظية صراحة وهي منتفية ههنا جزما كما لا يخفى فتلخص
ما ذكرنا كله انه لا دلالة في الاية على حجية خبر الواحد العادل
لا من جهة مفهوم الشرط ولا من جهة مفهوم الوصف لما ذكرنا
ولئن سلمنا اعتبار المفهوم فيها اما من جهة الشرط
كما هو المعروف والمشهور واما من جهة الوصف
مطلقا كما هو مذهب جماعة او من جهة وقوعه في
حيز الشرط كما هو مذهب بعض او من جهة خصوص
المقام كما هو مذهب المحقق القمي ولكن نقول انه معارض
بمنطوق العلة كما استدل به الشيخ الطوسي على عدم حجية
خبر

حجية خبر الواحد لان المفهوم وان كان ظاهرا في حجية
الا ان التعليل الثابت في ذيل الاية اعني قوله تعالى مخافة
ان تصيبوا الخ كان اظهر في عدم حجيته لكونه منطوقا فيقدم
على المفهوم لتقدم الاظهر على الظاهر فان قلت ان التعارض
بينهما من قبيل التعارض من وجه لان المفهوم يدل على حجية
خبر العادل سواء كان مفيدا للعلم ام لا والتعليل يدل
على عدم حجية الخبر الغير العلمي سواء كان المخبر عادلا او فاسقا
ومقتضى القاعدة في العامين من وجه اولا الترجيح
من حيث الدلالة ان كان احدهما ظاهرا والاخر اظهر
واما ان كانا كلاهما ظاهرين ففيه قولان احدهما الرجوع
الى المرجحات السندية المذكورة في الاخبار العلاجية
والاخر الحكم بالاجمال والرجوع الى الادلة الاجتهادية
ان كانت والا فالى الاصول العملية فعلى هذا الوجه
لتقدم التعليل على المفهوم قلت اولا لا يجب تقدم عموم
المفهوم وادخال مادة الاجتماع فيه اذ لو خرج عنه والحصر مورده

في خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا لان خبر الفاسق المفيد للعلم
ايضا يجب العمل به بل لا عن خبر العادل المفيد للعلم خارج
اما حكما واما موضوعا فحينئذ يكون المفهوم اخص مطلقا من
عموم التعليل فكذلك ولا ريب في ان الخاص مقدم على العام
قلت اولا ان ما ذكرته من ان المفهوم اخص مطلقا من عموم
التعليل حسن متين الا انا نقول ان التعارض انما يكون
بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر الواحد
العادل الغير العلمي وبين ظهور الجملة الشرطية او الوصفية
في ثبوت المفهوم فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية
عن المفهوم اولى من ارتكاب التخصيص في التعليل
لان خلو الجملة الشرطية عن المفهوم في الكتاب
العزيز كثير وعد بعضهم مقدار مائتي اية وثانيا ان التعارض
انما يتصور فيما اذا كان كل واحد من المتعارضين في كلام مستقل
منفصل عن الاخر دون كلمتين من كلام واحد كل واحد
وثالثا سلمنا جريانه في اجزاء كلام واحد ولكن
نمنع في العلة والمعلول فان الظاهر عند العرف ان
المعلول

لانه اذا دار الامر بين ... بالعلم دون ذاك

المعلول تابع للعلة في العموم والخصوص فان كان العلة
عاما خاصا فيخصص المعلول ان كان عاما بحسب اللفظ كما في
قول القائل لا تاكل الرمان لانه حامض فيخصص بالافراد
الحامضة فيكون عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة بحسب
وان كان العلة عاما فتوجب عموم المعلول وان كان خاصا
الدلالة اللفظية كما في قول القائل لا تشرب الادوية التي
يصفها لك النسوان او اذا وصف لك امرأة دواء فلا تشربه
لانك لا تامن ضرره فيدل على ان الحكم عام في كل دواء
لا تامن من ضرره من اي واصف يصدر كان او امراة
ويكون تخصيص النسوان بالذكر من باب الجهالة بالنكاية
او عامة لا يحفظها المتكلم وما نحن فيه من هذا القبيل
فلعل النكتة فيه التنبيه على فسق الوليد فقد تلخص مما ذكرنا عدم
دلالة الاية على حجية خبر العادل اما اولا فلعدم المفهوم لها
واما ثانيا فعلى تسليم وجود المفهوم لها فبمعارضته لعموم
التعليل المذكور في ذيلها فان مقتضاه وجوب التبين في كل
خبر لا يؤمن من الوقوع في الندم في العمل به بل في كل ما يخيف

معه الوقوع في الندم في العمل به سواء كان بخبر العادل او الفاسق او غيرها من الامارات الغير المفيدة للعلم كالاجماع وغيره وربما يدفع الايراد الثاني اعني معارضة المفهوم لعموم التعليل بان المراد من التبين ليس التبين العلمي بل المراد منه ما يعمه والظهور العرفي المعبر عنه بالاطمينان والوثوق فيكون معنى التعليل مع جواز العمل بكل خبر موثوق به ومن جملته خبر العادل فانه مما يحصل به الوثوق ويطمئن به النفس ومن المعلوم انه غير معارض للمفهوم لان المراد من الفاسق في الاية هو الفاسق اللغوي اعني من خرج عن طاعة الله فيكون معنى المنطوق وجوب التبين عن خبر كل من خرج عن طاعة الله ومفهومه عدم وجوب التبين عن خبر كل من لم يخرج عن طاعة الله ولو بارتكاب صغيرة واحدة وهو المعبر بالعادل الحقيقي فعلى هذا يكون مقتضى التعليل والمفهوم واحدا وهو اعتبار الخبر الموثوق به وفيه اولا ان المتبادر من التبين هو التبين العلمي فانه ماخوذ من البيان والبيان ظاهر في الظهور والانكشاف العلمي

الظاهر

العلمي بل اعلى مراتب العلم وهو العلم المسمى بعلم اليقين وخبر العادل لا يفيد العلم فالقول بالتعميم مخالف لظاهر اللفظ وثانيا ان في التبين احتمالات اربعة احدها ان يكون حقيقة في القدر المشترك اعني مطلق الظهور الحاصل من العلمي والظني وثانيها ان يكون حقيقة في التبين العلمي ومجازا في التبين الظني وثالثها ان يكون حقيقة في كل منهما على سبيل الاشتراك اللفظي ورابعها ان يكون ~~حقيقة في~~ عكس الثاني بان يكون حقيقة في التبين الظني ومجازا في العلمي اما الاخير فلا ريب في فساده لعدم القول به اصلا حتى من العامة ايضا واما الثالث ~~فهو ايضا باطل~~ فهو خلاف الاصل لكونه مستلزما للتعدد في الوضع والاصل عدمه فالامر دائر بين الاولين فمقتضى القاعدة المقررة المتفق عليها في تعارض الاحوال انه اذا دار الامر بين الاشتراك المعنوي وبين الحقيقة والمجاز فيقدم الاول على الثاني الا انه مشروط بشرط وهو ~~مفقود فيما نحن فيه~~ استعمال اللفظ في القدر المشترك فقط

[illegible]

بحيث لا يلاحظ فيه الافراد اصلا ~~الملحوظة~~ سواء كان الاستعمال فيه معتدا به بان يستعمل فيه مقدارا يعتد به عند العرف بحيث يصدق عليه انه مستعمل فيه كما هو مذهب جماعة او استعمل فيه ولو مرة واحدة كما قال به بعض والسر في هذا الاشتراط ان كون ~~استعمال~~ اللفظ حقيقة في معنى مع عدم استعماله فيه اصلا او ولو مرة واحدة لعيد غاية البعد وهذا الشرط مفقود فيما نحن فيه لان التبين لم يستعمل في القدر الجامع اعني مطلق الظهور في موضع اصلا حتى يلزم منه صحة استناد الخصم بل لم نجد استعماله الا في احد الفردين اعني العلم او الظن فاذا لم يثبت استعماله فيه يحمل اللفظ عليه عند الدوران مخالف للقاعدة المذكورة فلا بد من حمله على الحقيقة والمجاز بان يكون التبين حقيقة في العلم ومجازا في الظن فح لا يدل الاية على حجية خبر العادل اصلا لعدم القرينة على المعنى المجازي اعني التبين الظني وثالثا لو كان المراد بالتبين الاعم من العلمي والظني فلا حاجة الى الاستدلال بحجية خبر العادل بالاية لاطمئنانه

[illegible]

للاطمينان بالمفهوم اذ المنطوق على هذا التقرير يدل على حجية كل ما يفيد الاطمينان ورابعا ان لفظ الجهالة يدل على ان المراد من التبين هو العلمي وخامسا ان الامر بالتبين يدل على ان المراد من التبين هو التبين العلمي فقط لا الاعم منه ومن الظني لان العقلاء لا يقدمون على شيء ولا يعملون به الا بعد حصول الظن لهم بصدق ذلك الشيء ولا ريب ان النبي ص لم يقدم على قتالهم الا بعد حصول الظن له بمنعهم الخالد او الوليد بارتدادهم بصدقه فامره الله بالتبين عنه فالامر به يكشف عن ان المراد من التبين ليس الا التبين العلمي والا فلا وجه للامر به لحصول التبين الظني له ص قبله وسادسا انه لو كان المراد من التبين الاعم من العلمي والظني لزم تخصيص المورد لان مورد الاية هو الاخبار عن الارتداد وهو من الموضوعات الخارجية التي لم يقل بثبوتها بالخبر الموثوق به بل لا بد في اثباتها من العلم الوجداني او العلم الشرعي اعني البينة الاترى انه لو اخبر رجل عادل بنجاسة شيء او ان زيدا وكيل او وصي له مع

التبين

خصوص

حصول الوثوق به ثم بحكم بنجاسة هذا الشيء ولا يوكل له
زيدا او وصايته فيكون معنى الآية ان الخبر الموثوق به حجة
الا مورد ما لانه يعتبر فيه العلم الوجداني او اثر ما اعني
البينة وتخصيص المورد مستهجن كذلك فيتعين كون المراد
من التبين هو التبين العلمي هذا ومنه اوردوا على الاستدلال
بالآية المذكورة بايرادات كثيرة اخر بحيث تبلغ نيفا وعشرين
ايرادا ولكن اغلبها بل كلها ضعيفة غير منتج الورود منها ما
حكاه الاستاد دام ظله عن السيد المحقق الكاظمي في شرحه
على الوافية ومحصله ان منصرف الآية ومفادها وجوب التبين عن
كل خبر الفاسق والجملة الشرطية ونحوها اذا كانت مسوقة
لبيان العموم فلا تكون مفيدة للمفهوم لان العرف لا يفهمون
منه المفهوم وفهمهم متبع في مباحث الالفاظ الا ترى
اذا قال القائل مهما تقعد اقعد وكلما جلس زيد احاط
به الناس ومهما تات زيدا تجده مشغولا بالمطالعه
او الاوراد والاذكار فلا يفهم العرف من هذه الامثلة
المفهوم اعني انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط والسر
في ذلك

اعني الاخبار عن الارتداد

في ذلك اعني في انه لو كانت الجملة الشرطية مسوقة لبيان
العموم فلا مفهوم لها ان اثبات المفهوم لها انما هو من
اجل صون كلام الحكيم عن اللغوية اذ لا بد في التعليق في
كلامه من فائدة فاذا لم نجد فيه بحسب الظاهر فائدة فهو
فيحمل على ان الفائدة فيه اثبات المفهوم اعني الانتفاء
عند الانتفاء واما اذا وجدنا فيه فائدة اخرى فيحمل
عليها واثبات العموم من الفوائد فيحمل عليه وفيه ان
ما ذكره من ان الجملة الشرطية اذا كانت مسوقة لبيان العموم
فلا مفهوم لها انما هو على تقدير تسليم فيما اذا ذكر فيه ادوات
العموم بان استفيد العموم من اللفظ واما اذا استفيد من
العقل اعني برهان الحكمة فما ذكره غير مسلم بل هو ممنوع والآية
اعني ان جاءكم فاسق الخ من قبيل الثاني بان يكون العموم
من جهة برهان الحكمة وعدم البيان واما الامثلة التي ذكرها
فانما تكون من قبيل الاول بان يكون العموم مستفادا
من ادوات العموم كيف ولو كان الامر كذلك بان لا تكون كل الجملة
الشرطية التي تكون مسوقة لبيان العموم فلم يبق لمفهوم
الشرط مورد اذ من جملة شرطية الا انها مفيدة للعموم

مستفادا

نعم لو كانت الآية بهذه العبارة ان جاءكم فاسق بكل نبأ
فتبينوا الخ لكان لما ذكره في المقام وجه ولكن ليس كذلك
ومنها ما ذكره الشيخ العلامة الانصاري قده
في الرسالة ومحصله مع توضيح منا ان القول بثبوت
المفهوم للآية غير ممكن لكونه مستلزما لخروج المورد
وهو غير جائز كما اشرنا اليه سابقا فلا بد من التصرف في
الآية اما بالقول بالتجوز فيها بان يقال ان الجملة الشرطية
وان كانت حقيقة في اثبات المفهوم الا انها في الآية
مستعملة في عدم المفهوم مجازا فلا مفهوم لها اصلا
وبعبارة اخرى ان يقال بطرح المفهوم واما بالقول بتخصيص
المفهوم بمورد الآية بان يقال ان خبر العادل حجة مطلقا
في الموضوعات والاحكام الا في الارتداد فليس بحجة
فيه اصلا واما بالقول بتقييد المفهوم بانضمام عدل آخر اليه
على سبيل الاطلاق يعني بالنسبة الى المورد وغيره
بان يقال ان خبر العادل حجة مطلقا سواء كان في
الاحكام او في الارتداد او في غيرهما لكن اذا انضم اليه عدل
آخر

عدل آخر

آخر فيكون قوله حجة في الجملة واما بالقول بتقييده بانضمام
اليه لا على سبيل الاطلاق بل بالنسبة الى موردها فقط
مثل ان يقال ان خبر العادل من غير انضمام عدل آخر اليه حجة
بالنسبة الى غير موردها مطلقا واما بالنسبة الى موردها
فلا بد في اعتباره فيه من انضمام عدل آخر اليه هذه هي الاحتمالات
الاربعة المتصورة في التصرف في الآية المذكورة اما الاول
اعني تخصيص المفهوم فهو مستلزم لخروج المورد من تحت المفهوم
وهو ركيك ومستهجن لم يجوزه احد واما الثالث والرابع
اعني تقييد المفهوم بانضمام عدل آخر اما مطلقا واما في خصوص
المورد فهو وان كان صحيحا في حد نفسه الا انه ايضا كذلك
فيتعين القول الاول اعني القول بالمجازية ومن هنا توهم
ان لازمه طرح المفهوم راسا والقول بعدم المفهوم
لها اصلا فان قلت انه قد قرر في مبحث تعارض الاحوال انه
اذا دار الامر بين المجاز والتخصيص والتقييد فيقدم الاخيران
دون الاول لكونهما اغلب منه قلت ان ما قرع سمعك من اولوية
التخصيص والتقييد على المجاز انما هو بحسب النوع لا بحسب
المقامات الشخصية اذ رب مقام يكون المجاز فيه

اولى

اولى من التخصيص والتقييد لاجل خصوصية تقتضي توجيه
عليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما قيل
من ان التقولها مستلزم للمحذور المذكور وقد اجاب
الشيخ العلامة الانصاري قدس سره في الرسالة بما حاصله
ان المستهجن اخراج المورد انما هو في المنطوق واما
في المفهوم فهو ممنوع ولكن هذا الجواب بعيد عن الصواب
اذ لا فرق في الركاكة بينهما ولعل الامر بالتامل في بعض
النسخ اشارة اليه ولما ابطلنا دلالة الاية المذكورة
على المدعى من حيث المفهوم شرطا ووصفا فلا يجب علينا
الجواب عن الايراد المذكور ومنها ما ذكره شيخ الطائفة
حيث قال ما حاصله ان مفهوم الاية هو النقيض المنطقي
لا انه ضد المنطوق حتى تدل على حجية خبر العادل على
سبيل الكلية بل تدل على حجيته في الجملة بيان ذلك
ان مقتضى المنطوق في الاية ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا
وجوب التبين عن كل خبر يجيئه الفاسق ولا ريب في
ان هذه القضية موجبة كلية ويكون مفهومها

وحيث بينا انها لا تدل على المفهوم لا شرطا ولا وصفا

عدم

عدم وجوب التبين عن بعض الاخبار التي يجيئها
العادل لارتفاع الموجبة الكلية بالسالبة الجزئية
فاذا قبل قوله في مورد من غير تبين يصدق ارتفاع
الموجبة الكلية كما اذا اخبر بايع الامة باستبرائها فيجب
قبول قوله من غير تبين في ذلك فقط دون غيره من
الاخبار التي يجيئه العادل بل يجب التبين فيه ايضا
وبالجملة يكفي في المفهوم قبول قول العادل في مورد
كان قبول قوله اجماعيا وذلك لما عرفت من كون القضية
في المنطوق موجبة كلية ونقيضها السالبة
الجزئية لارتفاع الموجبة الكلية بسلب الحكم عن
بعض الافراد في المفهوم فعلى هذا لا دلالة في الاية على
حجية خبر العادل مطلقا كما هو المدعى وفيه اولا انا نمنع
كون المفهوم هو النقيض المنطقي بل هو ضد
المنطوق كما صرح به صاحب المعالم فيكون المفهوم
حجية قول العادل مطلقا وثانيا سلمنا كونه نقيضا
منطقيا الا ان ما ذكره في المقام انما يتم اذا كانت القضية

الموجبة الكلية عاما بسبب وجود اداة العموم فيها وهو
مفقود في الاية بل كان عمومها من باب الحكمة فتكون القضية
فيها مهملة وهكذا في المفهوم يكون كذلك ايضا ومعه لا يتم
المدعى ومنها ما ذكره المحقق القمي حيث انه قال ان انتفاء
المفهوم للتراكيب التي تثبت المفهوم لها انما هو فيما اذا
لم يكن التعليق بالوصف او الشرط واردا في مورد
الغالب والا فلا مفهوم لها اصلا مثل قوله تعالى
اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله
وذروا البيع فان تعليق وجوب السعي بالنداء
الصلوة في يوم الجمعة ليس الا من جهة كون النداء
غالبا فيها لا من جهة اثبات المفهوم اعني عدم وجوب
السعي الى الصلوة عند عدم النداء وكذا قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم الى قوله وربائبكم اللاتي
في حجوركم حيث علق حرمة الربائب على الرجل
بكونهن في حجور الرجال وليس ذكر هذا الا من حيث
كونها غالبا لان البنت لا تنفك عن امه غالبا لا

ان

ان ذكره كان من جهة اثبات المفهوم اعني جواز النكاح
الربائب اذا لم تكن في حجوركم فعلى هذا لا مفهوم في
هذه التراكيب اصلا والاية الشريفة من قبيل هذا
القبيل ايضا فان ذكر الفاسق فيها من جهة كون
الغالب في وقت نزول الاية فاسقا اذ من المعلوم
ان اغلب الناس في ذلك الوقت كان فاسقا الا
وبعضهم كان كافرا او مرتدا وليس فيهم عادل واقعي
الا جمع قليل منهم بل العدول منهم كانوا خمسة او اربعة
لا ان ذكر الفاسق فيها من جهة اثبات المفهوم
اعني حجية خبر العادل فعلى هذا لا مفهوم للاية حتى يلزم
منه حجية خبر الواحد العادل وفيه ان ما ذكره من
عدم المفهوم عند كون التعليق واردا في مورد الغالب
حق لا شك فيه ولكنه مشروط بالتفات المخاطبين العالم
بهذه الغلبة بحيث كانوا يلتفتون الى ذلك ويطلعون
على ان اغلب الناس كانوا كذلك حتى لا يفهمون منه
المفهوم ومن المعلوم ان المخاطبين في ذلك الوقت

خبر الاربعة او الخمسة منهم كانوا كالانعام بل هم اضل فضلا
عن ادراك هذا المعنى فعلى هذا لا يكون الاستدلال به لذلك
على نفي المفهوم في الاية تاما ومنها ان مفهوم الاية غير حجة
في موردها لما عرفت فيما سبق من ان موردها هو اخبار
الوليد بارتداد طائفة ومن المعلوم انه لا يكفي في
ثبوت الارتداد خبر الواحد العادل اجماعا لانه لا يثبت الا
بالبينة وهي مقتضية للتعدد ولا اقل من اعتبار العدلين
فلا بد من طرح المفهوم لعدم جواز اخراج المورد
هذا مجمل الكلام وتفصيله انك قد عرفت ان القول بثبوت
المفهوم للاية كما هو الظاهر غير ممكن بعد الالتزام
بخروج المورد وهو غير جائز جزما فلا بد من التصرف
في الاية فنقول ح لا بد اما من القول بالمجاز فيها بان
يقال ان الجملة الشرطية وان كانت حقيقة في اثبات
المفهوم لها الا ان هذه الجملة الشرطية في الاية كانت
مستعملة في عدم المفهوم مجازا فلا مفهوم ح لها اصلا
واما من القول بتخصيص المفهوم بمورد الاية بان يقال

ان خبر

ما درك بعض من

ان خبر العادل حجة في جميع الاحكام والموضوعات الا في الارتداد
فليس خبره بحجة فيه اصلا واما من القول بتقييد المفهوم
بانضمام عدل اخر اليه على سبيل الاطلاق بالنسبة
الى المورد وغيره بان يقال ان خبر العادل حجة مع انضمام
عدل اخر اليه مطلقا بالنسبة الى الاحكام والموضوعات
وغير الارتداد وغيرها فيكون قوله ح حجة في الجملة واما
من القول بتقييده بانضمام عدل اخر اليه لا على سبيل الاطلاق
بل بالنسبة الى مورده فقط بان يقال ان خبر العادل حجة
من غير انضمام عدل اخر اليه بحجة بالنسبة الى غير مورده مطلقا
واما بالنسبة الى مورده فلا بد في اعتباره فيه من انضمام
عدل اخر اليه هذه الاحتمالات الاربعة المتصورة في النظر
في الاية المذكورة ولا ريب في ان نفيه على التخصيص
والتقييد اولى والانسب في المقام من نفيه عليهما لكونه
اظهر من التقييد والتخصيص في نظر العرف وقد عرفت
ان قضية المجازية عدم ثبوت المفهوم للاية وهو المطلوب
~~ولا يقال انه قد تقرر في محله تعارض الاحوال انه~~

وهذا الايراد مع الجواب عنه ذكر سابقا وذكر هنا سهوا
واشتباها لاجل تفرق الحواس والابتلاء بالمرض
ونسئل الله الاصلاح حتى يجتمع الحواس
ومنها ما ذكره بعض من انه لا ريب ولا اشكال في ان
النبي داخل ~~في المفهوم~~ تحت خطاب يا ايها الذين
امنوا ان جائكم فاسق الخ ومن المعلوم ان خبر العادل
بالنسبة الى الاحكام الشرعية لان غرض العلماء من
الاستدلال بمفهوم الاية هو لبيان حجية خبر العادل
بالنسبة الى الاحكام الشرعية وان كان موردها هو الموضوعات
وهو غير معتبر في حق النبي ص جزما بل لا بد فيها من نزول
الملك اليه فلا يمكن بل لا يعقل انه اذا اخبر رجل
الى النبي ص ان هذا الشيء الفلاني حرام ان يقبل
عنه هذا الخبر ويكون في حقه حجة فاذا كان مفهوم الاية
غير معتبر في الاحكام في حق المخاطبين بالاية فكيف
اعتباره فيها في حقنا ايضا لان حجية مفهومها بالنسبة
الينا انما هو من جهة ثبوت حجيته في حق المخاطبين
فاذا فرضنا ثبوته اليهم يثبت الينا ايضا لقاعدة
شاركة الاشتراك

عادي روح الاية

الغائبين مع
مشاركة الحاضرين معهم في الاحكام الشرعية والمفروض عدم ثبوت
حجيته في حق الحاضرين فكيف يثبت في حقنا ايضا
وبالجملة انه لا مفهوم للاية اصلا كما عرفت وهو المطلوب
وفيه اولا ان النبي ص غير داخل تحت هذا الخطاب
بل المخاطبون بهذه الاية غير النبي ص من الحاضرين
في عصره ص ولا ريب في ان قول العادل بالنسبة الى
غير النبي ص في الاحكام الشرعية حجة قطعا فان ثبت
اعتباره في حقهم يثبت اعتباره في حقنا ايضا
لقاعدة الاشتراك وثانيا انا نقول ان النبي ص ايضا
كان داخلا تحت هذا الخطاب ولكن نقول ان
مورد الاية هو الموضوعات ونحن نقتصر عليها ولا نتعدى
منها الى الاحكام اصلا فيكون مفاد الاية ح ان قول
العادل حجة في الموضوعات في الجملة ولا ريب في قبول قوله
بالنسبة الى النبي ص ايضا الا ترى انه اذا اخبر سلمان
رضي الله عنه الى النبي ص بموت زيد او عمرو او مجيء علي بن
ابي طالب ع من السفر فهل لم يقبله النبي ص قوله

في هذه الامور [illegible] وكلا بل يقبله عليه السلام عنه جزما فان ثبت
حجية قول العادل في الموضوعات الخارجية في الجملة
بالنسبة الى الحاضرين حتى النبي ص ثبتت حجيته
فيها بالنسبة الى الغائبين ايضا لقاعدة الاشتراك
في التكليف فاذا ثبت قبول قوله في الموضوعات
مطلقا يثبت قوله في الاحكام ايضا بالاجماع
المركب و الاولوية وجه الاولوية انه لا شك في ان
خبر غير الامامي وغيره من خارج المذهب حجة
في الاحكام الشرعية الا ترى ان اغلب رواة الاخبار
غير امامي بخلاف الموضوعات فان خبر غير
امامي غير حجة فيها فاذا كان خبر العادل حجة ومعتبرا
في الموضوعات يكون اعتباره في الاحكام بطريق الاولوية
فقد تلخص مما ذكرنا ان مفهوم الاية اعني قبول قول العادل
حجة مطلقا وهو المطلوب ومنها انا لو سلمنا دلالة
المفهوم على اعتبار خبر العادل الا انه معارض بالايات
والاخبار الناهية عن العمل بغير العلم مثل قوله تع ولا
تقف

تقف ما ليس لك به علم وغير ذلك من الايات بحيث تبلغ مائتي
آية ونيف ومائة خبر يدل كلها على حرمة العمل بالظن
كما ادعاه السيد عبد الله الشبري وحيث كانت المعارضة
بينهما ~~العموم~~ تعارض العموم من وجه فلا بد من ملاحظة الترجيح
ولا ريب في انه في جانب الايات لكونها منطوق
بخلاف اية النبأ فان دلالتها على حجية قول العادل
من المفهوم ومن المعلوم ان المنطوق مقدم عليه
لكونه اقوى دلالة ~~ولو سلمنا~~ مع انها اكثر عددا ولو
سلمنا عدم الترجيح بان لا يكون مرجح لاحدهما ولا
اقل من المساوات فيكون المرجع بعد تساقطهما
هو الاصل الاولي وهو حرمة العمل بالظن
وهو المطلوب وبيان كون النسبة بينهما هو العموم
من وجه يتصور على وجوه ثلثة احدها انه لا ريب في
خروج الامارات الغير العلمية عن تحت الادلة الناهية
كالبينة فانها خارجة عن تحتها جدا وبعد تخصيصها
بذلك يكون مفادها ان العمل بخبر الواحد وغيره من

من الامارات الغير العلمية حرام سواء كان خبر العادل او غيره
الا البينة فان العمل بها جائزة وان افادت الظن
لخروجها عن تحت تلك الادلة بدليل خارج ويكون
مفاد الاية بحكم المفهوم وجوب العمل بخبر العادل سواء كان
في البينة او في غيره فح يكون مفاد الايات الناهية بعد
تخصيصها بالبينة عاما من جهة شمولها لحرمة العمل
بالقياس والشهرة وخبر العادل وغيره من الامارات
الغير العلمية وخاصا من جهة عدم شمولها للبينة و
كذلك المفهوم ايضا فانه عام من جهة شموله لخبر الواحد
والبينة اعني خبر العدلين وخاص من جهة عدم شموله
للقياس والشهرة والاستحسان وغيره من الامارات
الظنية فمادة الاجتماع هو خبر الواحد في غير البينة
فالمفهوم يدل على اعتباره والايات تدل على عدم
اعتباره ومادة الافتراق من الطرفين ظاهرة وقد عرفت
ان الترجيح مع الايات الناهية فتقدم على المفهوم
فعلى هذا لا يكون المفهوم معتبرا وهو المطلوب وثانيها
انه لا ريب

انه لا ريب في خروج حرمة العمل بالظن عند انسداد باب العلم بالاحكام
عن تحت الادلة الناهية للادلة الدالة على جواز العمل بالظن
عند الانسداد وبعد تخصيصها بذلك يكون مفادها ان
العمل بغير العلم حرام سواء كان خبر عدل او غيره الا في
صورة الانسداد فان العمل به ح جائز لادلة الانسداد
فتكون هذه الادلة بعد تخصيصها بصورة الانسداد
عامة من حيث شمولها لخبر العادل وغيره وخاصة
من حيث عدم شمولها لحرمة العمل بالظن في صورة الانسداد
وكذلك المفهوم فانه عام من جهة شموله لجواز العمل بخبر
العادل في صورة الانفتاح والانسداد معا وخاص
من جهة عدم شموله لغير خبر العادل وغيره من الشهرة
ونحوها فمادة الاجتماع هو خبر العادل الواحد في صورة
الانفتاح ومادة الافتراق من الطرفين ظاهرة
فالمفهوم يدل على اعتباره في مادة الاجتماع والايات
الناهية تدل على عدمه فتعارضا ~~فيتساقطان~~ وقد
عرفت كون ~~الادلة~~ الترجيح مع الادلة الناهية فتقدم

الادلة

عليه ويسقط المفهوم ح عن الاعتبار جدا وهو المطلوب
وثالثها ان الآيات الناهية اعم من ان يكون الظن حاصلا
من خبر العادل او خبر الفاسق او الشهرة او الاجماع المنقول
وغيرها من الامارات الغير العلمية والمفهوم اعم من
ان يكون الحجة خبر العادل المفيد للظن او العلم فتكون
الآيات الناهية عامة من جهة شمولها لخبر العادل
والشهرة وغيرها وخاصة من جهة عدم شمولها
لخبر العادل المفيد للعلم وكذلك المفهوم فانه عام
من جهة شموله لخبر العادل المفيد للعلم او الظن ومادة
الافتراق من الطرفين ظاهرة ومادة الاجتماع و
التعارض هو الخبر العادل المفيد للظن فيتعارضان
فتقدم على المفهوم ويسقط المفهوم ح عن الاعتبار
جدا وهو المطلوب وكيف كان فلا اعتبار للمفهوم
اصلا لما عرفت من تحكيم الادلة الناهية عليه
وقد اجيب عن هذا الاعتراض بمنع الآيات
الناهية لخبر العادل لانه بعد قيام الدليل على حجيته
كما يدل

كما يدل عليه المفهوم يكون علما شرعيا فيكون ح كالبينة
في الخروج عن تحت تلك الادلة الناهية خروجا
موضوعيا لاختصاص تلك بحرمة العمل بغير العلم
وخبر الواحد علم كالبينة فلا تشمل الادلة الناهية
له اصلا ولكن هذا الجواب والاعتراض على
كل التصوير المفروض فيه غير سديد وباطل وساقط
عن درجة الاعتبار اما بطلان الجواب فلان
صحته موقوف على اثبات حجية المفهوم بجعل خبر
خبر العادل علما شرعيا وهو اول الكلام ومن المعلوم
ان الآيات الناهية مانعة من حجيته نعم لو فرض حجية
خبر العادل من دليل خارج غير الآية لكان للجواب
المذكور وجه وليس فليس واما بطلان الاعتراض
على الوجه الاول فلانا نمنع كون النسبة بين مفهوم
الآية وبين الآيات الناهية هي العموم من وجه بل

بل النسبة بينهما بلا ملاحظة حاق مفهومها هي العموم
والخصوص المطلق لان تلك الآيات تدل على حرمة
العمل بغير العلم خبرا كان او غيره بينة كانت او غيرها
والمفهوم يدل على جواز العمل بخبر الواحد الذي هو ما
وراء العلم فيخصص هذه الآيات بهذا المفهوم تقديما للخاص
على العام او المقيد على المطلق وبعبارة اخرى ان
المفهوم مع ادلة حجية البينة يعارضان للآيات
الناهية فلا بد من ملاحظة كلا الخاصين معا من
ان يخصص عموم الآيات الناهية باحدهما اولا مع الآيات
الناهية ولا ريب في ان النسبة بينهما معا مع تلك
الادلة عموم وخصوص مطلق فيخصص هذه الآيات
بهما معا فيصير معناها ان العمل بغير العلم حرام الا
في خبر العادل والبينة والذي يكشف عن ذلك
ان القاعدة المستقيمة في اخذ النسبة بين الدليلين
المتعارضين هي ملاحظتها من حيث المفهوم مع
قطع

قطع النظر عما ورد عليهما او على احدهما من التقييد او التخصيص
ونحوهما فالنسبة بين قول القائل اكرم العلماء ولا تكرم
العلماء هي التباين وبين قوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق
هي العموم من وجه وبين قوله اكرم العلماء ولا تكرم النحويين
هي العموم والخصوص المطلق وهكذا ولو بني على ملاحظة
النسبة بينهما بعد ملاحظة التخصيص العارض على احدهما
فقد تنقلب النسبة التباين الى الاخص المطلق كما اذا
ورد ولا تكرم النحويين وخصصنا به قوله اكرم العلماء في المثال
الاول فتصير النسبة بينهما هي العموم المطلق وقد تنقلب
النسبة العموم من وجه الى العموم المطلق كما اذا لوحظ هذا
الكلام في المثال الثاني وقد تنقلب الاخص المطلق الى
الاخص من وجه كما اذا لوحظ هذا الكلام بالنسبة الى المثال
الثالث الآن من الواضح ان النسبة بين الدليلين لا
يلاحظ بعد ملاحظة ما طرء عليهما من التخصيص ونحوه
وح فملاحظة النسبة بين الآيات الناهية بعد اخراج
اخراج البينة من الآيات وتوهم كون النسبة هي العموم
من وجه كما فعله المعترض مما لا ينبغي التامل في فساده

لكونه مذهبا سخيفا عند العلماء والحاصل اذا تعارض الخاصان
مع عام واحد فلا بد من ملاحظة كلا الخاصين معا مع
العام دفعة واحدة اذ لا ترتيب بينهما حتى لا انه يخصص
العام باحدهما اولا ثم يلاحظ الآخر مع العام مرة اخرى
كما فعله المورد وفي المقام فيما نحن فيه قد تعارض الخاصان
اعني مفهوم الآية وادلة حجية البينة مع الآيات الناهية
فعلى هذا يبقى المفهوم على حجيته وهو المطلوب نعم لو كان
احد الخاصين المتعارضين لعام واحد متصلا بالعام
لكان التخصيص العام به اولا ثم ملاحظة النسبة بينه وبين
الخاص الآخر وجها ومن الواضح ان المقام ليس من
هذا القبيل لان حجية البينة قد حصلت من دليل خارج
غير متصل بالآيات الناهية فعلى هذا لا يجوز ملاحظة
الخاصين على سبيل الترتيب مع العام الواحد ومما ذكرنا
ظهر بطلان الاعتراض على الوجه الثاني ايضا لان المعترض
قد لاحظ النسبة بين الادلة الناهية والمفهوم بعد تخصيصها
بادلة الافراد ولا ريب في كون النسبة بينهما على هذا
الوجه هي العموم من وجه وقد عرفت بطلان ذلك بل
لا بد

بل لا بد حينئذ من ملاحظة كلا الخاصين اعني دليل الافراد
والمفهوم معا دفعة واحدة مع الادلة الناهية ولا ريب
في ان النسبة بينها على هذا الوجه هي العموم المطلق فيخصص
الادلة الناهية بكليهما معا فيكون مفادها ح ان العمل بغير
العلم حرام الا في خبر العادل او صورة الافراد فيبقى مفهوم
الاية ح سليما عن المعارض فيكون حجة وهو المطلوب
واما بطلان الاعتراض على الوجه الثالث فهو بوجوه احدها
انا نمنع اعمية المفهوم بالنسبة الى الخبر الظني والعلمي حتى
يقال ان النسبة بين المفهوم والآيات هي العموم من وجه
لان الخبر العلمي خارج عن تحت المفهوم لكون العمل ح بالعلم
لا بالخبر فعلى هذا تصير النسبة بينهما هي العموم المطلق فيخصص
الآيات بذلك تقديما للخاص على العام توضيح ذلك انا قد قررنا في
محله ان المفهوم تابع للمنطوق في العموم والخصوص و
الظاهر ان وجوب التبين في المنطوق مختص بالخبر الظني
اذ لو كان الخبر علميا يكون العمل به جزما ولم يحتج الى التبين
اصلا لكونه مبينا في نفسه ح بل لا يمكن لاستحالة تحصيل
الحاصل فاذا لم يكن في المنطوق عموم فمن اين جاء العموم

في المفهوم مع تبعيته له في ذلك وثانيها انا سلمنا كون النسبة
بينهما هي العموم من وجه وقلنا بان الخبر العلمي ايضا داخل في
المفهوم وتظهر ثمرة دخول الخبر العلمي تحت المفهوم ح
ولكن مع ذلك لا نسلم تقديم الادلة الناهية على المفهوم
بل نقول ح بتقديم المفهوم ايضا لانا قررنا في محله انه
اذا تعارض الدليلان وكانت النسبة بينهما هي العموم من وجه
وكان اخراج مادة الاجتماع عن تحت احد الدليلين ممكنا
واخراجها عن تحت الآخر غير ممكن يكون الترجيح ح مع
العام الذي لا يمكن اخراج مادة الاجتماع عنه وهذا من
جملة المرجحات ايضا كما نطق به غير واحد من الاخيار
وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فان مادة الاجتماع
في المقام هو الخبر الظني فلو اخرج هذا عن تحت المفهوم
بمعنى كون الادلة الناهية مخصصة له لكان يكون مورد المفهوم
منحصرا في الخبر العلمي وهو غير ممكن لاستلزامه اللغوية في
المفهوم فان خبر العادل المفيد للعلم اما غير موجود او نادر
غايته محالا او نادرا ولو قلنا بخروج مادة الاجتماع عن تحت
الادلة الناهية بمعنى كون المفهوم مخصصا لها فانه لا يلزم
من ذلك

من ذلك اللغوية في الادلة لكثرة افرادها ح ايضا كما عرفت فعلى
هذا يصير الاعتراض المذكور باطلا جدا وهو المدعى وثالثها
انا قد قررنا في محله انه ح اذا تعارض العامان وكان بينهما
عموم من وجه وقد كان احدهما اقل افرادا من الآخر تكون قلة
الافراد موجبة للترجيح على العام الذي تكون افراده اكثر
من الاول وهذا ايضا من المرجحات كما نص به جماعة والسر في
ذلك ان العام الذي يكون اقل افرادا يكون ورود التخصيص
عليه قليلا لقلة افراده بحيث لم يكن التخصيصات الكثيرة
عليه لعدم قابليته لذلك بخلاف العام الذي يكون اكثر افرادا
لكثرة ورود التخصيصات عليه فنظيره البلد الضيق والوسيع
في قلة ورود الصدمات على الاول وكثرة ورودها على الثاني
وفيما نحن فيه لا ريب في ان افراد المفهوم منحصرة في اثنين
الخبر الظني والخبر العلمي وافراد الآيات الناهية كثيرة
الى ما شاء الله فمقتضى ما ذكرنا من الترجيح تقديم المفهوم
على الآيات الناهية بمعنى تخصيصها بالمفهوم فعلى هذا
يصير المفهوم سليما عن المعارض فيكون حجة وهو المطلوب
ومنها ان من الايرادات الواردة على الاستدلال بالاية من

من حيث المفهوم شرطا كان او وصفا انه لا ريب في انه تعليل
وجوب التبين عن خبر الفاسق بخوف الاصابة في الندامة
وظاهر العلة يقتضي كون الخبر الذي يجيئه الفاسق
من الاخبارات التي تكون قابلة للندامة الدنيوية
عند العمل بها من غير تبين عنها كما هو مورد الاية فانك قد
عرفت سابقا ان موردها وليد بن عتبة حيث انه
اخبر عن ارتداد قوم بني مصطلق فتهيأ الناس للجهاد
لمحاربتهم وقتالهم فنزلت الاية ولا ريب في ان في العمل
بخبر وليد من غير تبين عنه ندامة دنيوية بعد العلم
من كذب خبره فيما اخبره عنهم فمقاتلتهم ح ندامة اي
ندامة والحاصل ان مقتضى العلة كون الخبر من الامور
التي يترتب عليها الندامة الدنيوية عند العمل بها
من غير تبين عنها كالعمل باخبار الفاسق عن الارتداد ونحوه
فعلى هذا يكون معنى منطوق الاية انه يجب التبين عن
خبر الفاسق اذا كان خبره من الامور القابلة للندامة
واما الاخبار عن الامور الغير القابلة للندامة الدنيوية
بمعنى عدم صدق الندامة في العمل بها من غير تبين عنها

خالد بن وليد

مع

في اية النباء

مع تباين خلافها كالعمل في الاحكام الكلية مثل مسائل الصلوة
والصوم والزكوة ونحوها باخبار العادل او الفاسق عنها
فالاية غير شاملة لها اصلا لعدم الندامة في العمل
باخباره فيها مع انكشاف الخلاف فيها غاية الامر ترتب
العقاب عليه في الاخرة ومن المعلوم عدم صدق
الندامة الدنيوية فعلى هذا يكون مفهوم الاية على القول
باعتباره عدم وجوب التبين عن مجيء العادل بخبر يكون
قابلا للندامة كما اذا اخبر عن الارتداد مثلا لما عرفت
من ان منطوق الاية بمقتضى العلة المذكورة هو اختصاص
وجوب التبين بخبر الفاسق اذا كان خبره من الامور
القابلة للندامة دون ما ليس فيه ندامة اصلا وح
يكون المفهوم كما ذكرنا ولا يكون قول العادل ح حجة في
الاخبار الغير القابلة للندامة كالاحكام الكلية مع ان
مقصود العلماء من الاستدلال بالاية اثبات اعتبار قول
العادل في الاحكام الكلية وقد عرفت عدم شمول المنطوق
بمقتضى العلة لذلك اصلا فضلا عن شمول المفهوم لذلك

في اية النباء

وقضية ذلك عدم وجوب حجية قول العادل على سبيل الاطلاق
بل فيما اذا كان خبره من الامور القابلة للندامة فقط
كالموضوعات وهو مناف للاستدلال بها مفهوما على
اثبات حجيته مطلقا هذا غاية الايراد على الاستدلال
بالاية وقد اجيب عنه بوجوه احدها انا سلمنا
اختصاص المنطوق بالاخبار القابلة للندامة وعدم
شموله لغيرها من الاخبار الغير القابلة للندامة كالاخبار
عن الاحكام الكلية ولكن مع ذلك نقول ان في الاحكام
الكلية ايضا موردا يكون في العمل فيه بخبر العادل
ندامة ايضا كما اذا اخبر من الزنا او اللواط فلا ريب
في ان العمل بخبره بمعنى الحكم بجلد الزاني ان كان غير
محصن او بقتله ان كان محصنا يوجب الندامة الدنيوية
بعد انكشاف خلافه بان الزنا او اللواط لا يثبت الا بشهادة
الاربع على الشرائط المقررة في الفقه ح ولا ريب في
ان قول العادل في خصوص هذا المورد يصير حجة بمقتضى
المفهوم على ما ذكره المورد في المنطوق من اختصاصه
بالاخبار القابلة للندامة فمفهومه قبول قول العادل

بالنسبة الى

بالنسبة الى هذا المورد ايضا فاذا ثبت اعتبار قوله في خصوص
هذا المورد يثبت قوله في الاخبار الغير القابلة للندامة
كالاحكام الكلية بالاجماع المركب ايضا وقضية ذلك
اعتباره على سبيل الاطلاق وهو المطلوب وثانيها ان
خوف الاصابة في الندم ليس علة لوجوب الحكم اعني
التبين عن خبر الفاسق حتى يرد على الاية ما ذكره المورد بل
هو يكون حكمة للحكم المذكور بمعنى ان الحكمة في وجوب
التبين عن خبر الفاسق هو كون خبره مظنة للندامة
واذا كان كذلك فلا يدور الحكم مدار الحكمة وجودا وعدما
بل يجب التبين عنه ولو كان خبره مما لا يقبل الندامة
اصلا فيكون المفهوم ح عدم وجوب التبين عن خبر
العادل اصلا مطلقا سواء كان مما يقبل الندامة
اولا وهو المطلوب فلا يرد الايراد المذكور ح اصلا
وثالثها ما ذكره بعض الاجلاء وهو انا سلمنا كون خوف
الوقوع في الندامة علة لوجوب الحكم بحيث يدور الحكم
مدارها ولكن مع ذلك كله لا نسلم عدم دلالة المفهوم

على اعتبار قول العادل في الاحكام الكلية بل نقول باعتباره
فيها ايضا توضيح ذلك انه قد قرر في محله ان الحكم الشرعي مثلا
اذا كان معللا بعلة مخصوصة يدور هذا الحكم مدار العلة
وجودا وعدما ففي الآية قد علل وجوب التبين عن خبر
الفاسق بخوف الاصابة في الندامة ولا ريب في ان خبر الفاسق
ايضا مما هو مظان للندامة نوعا فيجب التبين عنه مطلقا
لوجود العلة فيه بخلاف خبر العادل فان خبره ليس من
مظان الندامة نوعا فلا يجب التبين عنه مطلقا سواء
كان خبره من الامور القابلة للندامة كالاخبار عن
الحدود والقصاص او لا يكون من الامور القابلة لها
كالاخبار عن الاحكام الكلية لعدم وجود العلة المذكورة
فيه نوعا ومقتضى ذلك اعتبار قوله مطلقا وهو
المطلوب ومعه يندفع الايراد المذكور رأسا وانت
خبير بان هذا الجواب بعيد عن الصواب اما اولا
فلان استدلالهم بالآية على اعتبار خبر الواحد انما هو
من حيث المفهوم شرطا كان او وصفا وان الايراد
المذكور

المذكور انما هو متوجه على هذا الاستدلال ومن المعلوم
ان ما ذكره البعض في الجواب عنه من حيث اقتضاء
العلة المنصوصة اعتبار قول العادل مطلقا اجنبي عن
المفهوم مما لا ربط له في المقام لعدم ارتباط الجواب
بالايراد اصلا فلا يكون هو الجواب المذكور وقع بعد
واما ثانيا فلانا وان قلنا بكون مرادهم من دلالة
الآية على حجية قول العادل من حيث المفهوم دلالتها
عليها من حيث العلة المنصوصة وكلا التعبيرين
لمعنى واحد ويكون التعبير بالمعلق وكون المراد هو المفهوم
من باب التفنن في العبارة ولكن مع ذلك كله لا تدل
العلة على اعتبار قول العادل مطلقا سواء كان في
الاخبار القابلة للندامة او في غيرها توضيح ذلك ان العلماء
قد اختلفوا في العلة المنصوصة مثل قوله الخمر حرام
لانه مسكر على قولين قيل بعدم الحجية اي بعدم جواز التعدية
من موردها الى غيرها فلا يدل المثال المذكور على حرمة
كل مسكر ولو كان غير خمر بل تقتصر فيها على موردها فقط

اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد العلة وهذا هو الذي ذهب
اليه السيد المرتضى قده وقيل بحجيتها بمعنى جواز التعدية
من موردها الى غيرها مثلا ان يقال ان قوله الخمر حرام
لانه مسكر بمنزلة قوله كل مسكر حرام سواء كان خمرا او غيره
من المسكرات فتصير العلة حينئذ عامة لحرمة كل مسكر
ويدل على ذلك التبادر والظهور العرفي فيدل على عموم
التعليل على التعدية وهذا هو المشهور بينهم وان
القائلين بالحجية فقد قالوا بالتلازم بين العلة والمعلول
من حيث الوجود فقط بمعنى انه يلزم من وجود العلة
وجود المعلول ولو كان في غير موردها فعلى هذا يحكم بحرمة
كل مسكر ولو لم يكن خمرا لوجود العلة فيه واما بالنسبة
الى جانب العدم بمعنى انتفاء الحكم عند انتفاء العلة
فلم يحكموا بجواز التعدي الى غير مورد العلة اصلا فاذا
انتفى الاسكار عن الفقاع مثلا لم يحكموا بعدم
حرمته لانك قد عرفت ان المعنى في قوله الخمر حرام لانه
مسكر بمنزلة كل مسكر حرام والعرف لا يفهمون من هذه
العبارة

العبارة الا التلازم بالنسبة الى الوجود فقط بمعنى
لزوم الحرمة عند وجود الاسكار واما التلازم بينهما
بالنسبة الى العدم فلا يفهمونه منه والا لزم حجية
مفهوم اللقب ولم يقل به احد لانك قد عرفت ان
المعنى على القول بالتعدي يصير كل مسكر حرام فاذا لزم
من عدم السكر عدم الحرمة لزم ان يكون مفهوم اللقب
حجة وهو باطل كما لا يخفى ولازم ذلك حلية كل ما ليس
فيه اسكار كالتراب ونحوه وبطلانه واضح نعم يمكن
القول بالتلازم بينهما وجودا وعدما بالنسبة الى مورد
العلة فقط كان يقال اذا فرضنا سلب الاسكار عن الخمر
يمكن القول بعدم حرمته لان العرف لا يفهمون من قوله
الخمر حرام لانه مسكر الا التلازم في وجودا وعدما
هذا مجمل الكلام فان شئت تفصيله فراجع الى محله في
مفهوم العلة وكيف كان اذا عرفت الكلام في العلة
المنصوصة فنقول ان العلة في وجوب التبين عن خبر الفاسق
وان كانت منصوصة ولكن لا يلزم منه حجية قول العادل

بالنسبة الى الاخبار الغير القابلة للندامة الدنيوية كالاحكام
الكلية اصلا كما ادعاه الخصم اما على القول بعدم
حجية العلة المنصوصة بمعنى عدم جواز التعدي من
موردها الى غيره اصلا لا وجودا ولا عدما فيصير المعنى
ذلك في الحقيقة بمنزلة انكار المفهوم في الاية ومعه
كيف يمكن اثبات حجية قول العادل مطلقا في الاخبار
القابلة للندامة كما هو مورد الندامة واما على القول
بالحجية فقد عرفت ان حكمهم بذلك الى غير المورد انما
هو مختص بجانب الوجود بمعنى ثبوت التلازم بين
العلة والمعلول وجودا وعدما فلو فعلى هذا لو اخبر
العادل عن الامور القابلة للندامة كما هو مورد العلة
يجب التبين عنها لوجود العلة في ذلك واما اذا اخبر
عن الامور الغير القابلة للندامة كالاخبار عن الاحكام
الكلية فلا نحكم بعدم وجوب التبين عنها لانتفاء العلة
في ذلك بل نحكم بوجوبه عنها ح لما عرفت من عدم
فهم العرف من ذلك الا التلازم بالنسبة الى الوجود
فقط في غير مورد العلة اقتصارا فيما خالف الاصل
على

على المورد اليقيني فعلى هذا لا يكون قول العادل حجة
بالنسبة الى الاحكام الكلية وهو المطلوب واما بالنسبة
الى مورد العلة فيمكن القول بالتلازم بينهما فيه
وجودا وعدما لما عرفت من فهم العرف منه ذلك
فلو فرضنا ارتفاع الندامة عن خبر الفاسق في
الامور القابلة للندامة امكن القول بعدم وجوب
التبين عنه ح لارتفاع العلة فيه المستلزم لارتفاع
الحكم عنه ايضا نظير ارتفاع الاسكار عن الخمر المستلزم
لارتفاع الحرمة عنه ايضا كما ذكرنا والحاصل ان
ما ذكره المجيب من الاستدلال بالعلة المنصوصة
على حجية خبر العادل بالنسبة الى الاحكام الكلية غير
سديد جدا بل ساقط عن درجة الاعتبار
جزما ومنها ان مفهوم الاية على القول باعتباره
غير شامل لما في ايدينا الان من الاخبار الواردة
في الاحكام مع ان مقصود من الاستدلال به ليس
الا اثبات حجية تلك الاخبار التي كانت بايدينا
لان اغلب تلك الاخبار بل كلها كان متعارضا للاخر

منها ولا ريب في ان المفهوم غير شامل للاخبار المتعارضات
بل مختص بالخبر السليم عن المعارض وهو مختص بزمان
صدور الاخبار فانها ح كانت سليمة عن المعارض
جدا فيكون المفهوم ح في مقام اثبات حجية الاخبار
بالنسبة الى زمان الصدور فقط وهو غير نافع لنا
جزما اما عدم شمول المفهوم للاخبار المتعارضات
فلوجهين احدهما انصرافها الى الاخبار السليمة
عن المعارض بحيث لا يشمل للاخبار المتعارضات
اصلا وثانيهما انا وان سلمنا عدم انصرافها اليها
وقلنا بشمولها للاخبار المتعارضات ايضا الا ان
المانع عن شمولها للمتعارضات موجود في المقام
وهو استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد في استعمال
واحد وهو غير جائز بيانه التوضيح ذلك انه لا ريب
في ان الوجوب في العمل بخبر الواحد بالنسبة
الى الخبر السليم عن المعارض كان وجوبا تعيينيا
عينيا بمعنى وجوب العمل به يكون عينيا بخلاف الوجوب
في الاخبار المتعارضة فانه يكون وجوبا تخييريا
لعدم

لعدم امكان العمل بكل منهما معينا فعلى هذا لو قلنا بان مفهوم
الاية يعني وجوب العمل بخبر الواحد وقبول قوله من غير
تبين عنه شامل للاخبار المتعارضة وغيرها لكان
لزم منه ان يكون معنى الوجوب في المفهوم بالنسبة
الى الخبر المتعارض وجوبا تخييريا وبالنسبة الى الخبر
السليم عن المعارض وجوبا عينيا وليس ذلك الا
استعمال اللفظ الوجوب في المعنى الحقيقي والمعنى المجازي
في استعمال واحد وهو غير جائز فعلى هذا لا بد
من القول بشمول مفهوم الاية للاخبار السليمة عن
المعارض دون غيرها حذرا عن المحذور المذكور وهو
المطلوب ويمكن الجواب من هذا الايراد اما اولا فلان
المقصود من الاستدلال بمفهوم الاية على حجية خبر الواحد
ليس اثبات حجية جميع الاخبار الصادرة عن العادل
حتى يلزم منه الايراد المذكور بل المقصود منه اثبات
حجية خبر العادل في الجملة في مقابل السيد ومن تبعه
من المنكرين لها على سبيل الكلية حتى بالنسبة الى زمان

الصدور ايضا بل جعلوا العمل به مثل العمل بالكتاب ولا ريب
في ان اثبات حجيته ولو في مورد واحد كاف في رد السيد
القائل بالمنع كلية ولا شك في ان خبر العادل بالنسبة
الى زمان الصدور كان حجة لدلالة المفهوم عليه لكون
الاخبار في ذلك الزمان سليمة عن المعارض جدا او يمكن اذا
يمكن فرض ذلك بالنسبة الى زماننا هذا ايضا كما اذا
فرض السلامة عن المعارض فيه بعد اعمال قاعدة
الجرح والتعديل وبعد ترجيح احدهما على الاخر بصدق
على الراجح انه سليم عن المعارض فيدل المفهوم على
اعتباره جزما او فرضنا كون الخبر المقابل له مطروحا
عند الكل بحيث يكون وجوده كعدمه فيصدق على
هذا الخبر ايضا انه سليم عن المعارض جدا فيدخل
تحت المفهوم ايضا وبالجملة ان المقصود من الاستدلال
بالمفهوم على حجية خبر الواحد انما هو في مقابل السيد
ويكفي في رده اثبات حجيته في مورد واحد ... حجيته في الموارد الثلثة ولا حاجة في رده الى اثبات
حجيته مطلقا فعلى هذا لا يتم الاستدلال بالمفهوم ويدفع

المحذور

المحذور جزما وهو المطلوب واما ثانيا فلانا لو سلمنا
كون المقصود من الاستدلال بالمفهوم اثبات حجية
قول العادل على سبيل الكلية ولكن الايراد المذكور
من عدم شموله للاخبار المتعارضة للوجهين المذكورين
غير وارد في المقام جزما اما دعوى انصراف المفهوم
الى الخبر السليم عن المعارض دون غيره ففي حيز
المنع لان الانصراف لا بد له من مدرك وهو اما غلبة
الوجود او غلبة الاستعمال في الخبر السليم عن المعارض
وكل منهما في المقام مفقود جزما كما يشهد به الوجدان
كما لا يخفى واما استلزام شمول المفهوم للاخبار المتعارضة
استعمال لفظ الوجوب في اكثر من معنى واحد في
استعمال واحد فهو ايضا غير مسلم قطعا لان الحكم
بالتخيير في الاخبار المتعارضة والقول بحجيتها لا يخلو
اما ان يكون المستند له فيه هو ادلة اعتبار الاحاديث
من مفهوم الاية ونحوه فيكون التخيير موافقا للقاعدة
واما ان يكون المستند له فيه نفس اخبار التخيير الواردة
في خصوص علاج الاخبار المتعارضة من قولهم عليهم السلام حيث

قال زرارة سألت ابا جعفر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم
الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما اخذ فقال ع يا زرارة
خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان
قال اذن فتخير احدهما وتأخذه ودع الاخر ونحو ذلك
من اخبار التخيير المجمع بحجيتها بينهم فيكون التخيير مخالفا
للقاعدة فان قلنا بالاول اعني ان المستند في حجية
الاخبار المتعارضة والحكم بالتخيير فيها هو ادلة حجية خبر الواحد
بمعنى ان المفهوم اعني وجوب قبول قول العادل يدل
على حجية كل واحد من المتعارضين كما يدل على حجية الخبر السليم
عن المعارض فلا ريب في عدم استلزامه استعمال الوجوب
في المفهوم في اكثر من معنى واحد لان لفظ الوجوب
حينئذ كان مستعملا في الواجب العيني فقط بالنسبة الى
الخبر السليم عن المعارض وغيره الا ان الامتثال
بهما معا لما كان غير ممكن في المتعارضين يحكم العقل بالتخيير
بالتخيير في اخذ احدهما نظير تزاحم الواجبين مثل التخيير
في صلوة الظهر والجمعة في يوم الجمعة ومثل انقاذ الغريقين
حيث ان الدليل دل على وجوب كل منهما معينا ولما لم يمكن الا

وا علم ان القول بذلك انما يتم على القول بكون العمل بالاخبار من باب السببية
واما على القول بالطريقية والمرآتية فلا يتم ذلك لاستحالة دلالة الامارتين المتعارضتين
على شيء واحد نعم يمكن القول بذلك مع واسطة اخبار التخيير

بهما يحكم العقل بالتخيير في المقامين فالحاكم بالتخيير في المتعارضين
هو العقل دون المفهوم والحاكم بالتعيين هو المفهوم
فلا يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وان قلنا
بالثاني بمعنى كون المستند في حجية الاخبار المتعارضة
هو اخبار التخيير بنفسها فلا يلزم منه المحذور المذكور
ايضا لان الدال على الوجوب العيني في الاخبار السليمة
عن المعارض حينئذ هو المفهوم والدال على التخيير في المتعارضين
هو اخبار التخيير واين ذلك من استعمال اللفظ في اكثر
من معنى واحد فقد تلخص مما ذكرنا ان الايراد المذكور
مما لا وجه له اصلا وقطعا ومنها ان العمل بالمفهوم في الاحكام
الشرعية غير ممكن لوجوب الفحص عن المعارض للخبر العدل
في الاحكام الشرعية بل ادعي الاجماع على عدم جواز
العمل بالعمومات وسائر الادلة الواردة في الاحكام
الا بعد الفحص عن المعارض واليأس عنه ولو قلنا باعتبار
المفهوم لزم منه جواز العمل بالاخبار الواردة في
الاحكام من غير تبين عن خبره كما هو مقتضى حجية المفهوم
ومن المعلوم بطلانه لما عرفت من الاجماع على خلافه

فعلی هذا تنزیل المفهوم علی الاخبار فی الموضوعات الخارجیة
فانها هی التی لایجب فیها التفحص عن المعارض ویحمل المراد
من قبول قول العادل فی مفهوم الآیة هو القبول فی الجملة
اعنی قبوله فی الموضوعات دون الاحکام وهو خلاف المقصود
من الاستدلال بالآیة اذ المقصود منه اثبات حجیة قوله
فی الاحکام فلا یصح الاستدلال بها علی المدعی ولا
یقال اذا ثبت قبول خبر الواحد فی الموضوعات یثبت
قبوله فی الاحکام ایضا بالاجماع المرکب والاولویة
وهو المطلوب لانا نقول ان ثبوت قبول قول العادل
فی الموضوعات لیس علی سبیل الکلیة حتی یلزم منه التعدی
منه الی الاحکام بالاجماع المرکب بل کان ثبوته فیها
فی الجملة کما سیجیء ذکره ان شاء الله فعلی هذا تصیر
القضیة فیه مهملة ومعه لایجوز التعدی منه الی
غیره اصلا بل یقتصر علی القدر المتیقن والحاصل انه
لایجوز العمل بالمفهوم الا فی الموضوعات فی الجملة وقد
عرفت انه خلاف الاستدلال به والجواب عنه ان
المراد من وجوب التبین فی خبر الفاسق وعدمه فی
العادل

فی العادل لیس وجوب الفحص عن المعارض فی الاول دون الثانی
حتی ینافی العمل بخبر الواحد لوجوب الفحص عن المعارض
فی الاحکام بل المراد منه هو التبین عن صدق الخبر وکذبه
ویشهد علیه وجوه احدها التعبیر بالفسق فی الآیة
سیجیء بیانه مع الوجوه الدالة علی المدعی ان شاء الله
وهذا واجب فی خبر الفاسق دون العادل بعد اشتراک
خبر العادل مع خبر الفاسق فی جمیع الشرائط المعتبرة
فی العمل بالخبر ولا ریب فی ان عدم وجوب التبین بالمعنی
المذکور غیر مناف لوجوب الفحص عن المعارض بل وجوب
الفحص عن المعارض عین حجیة خبر العادل لان مرجع التفحص
عنه الی الفحص عما اوجب الشارع العمل به کما اوجب العمل
بخبر العادل فان التعارض انما هو بین الحجتین لا بین
الحجة وغیر الحجة فعلی هذا فمع القول بعدم وجوب
التبین عن خبر العادل لوجوب الفحص عن المعارض فلا
یقدح ذلک فی حجیة خبره فی الاحکام الشرعیة فیصح حجیته
فیها وهو المدعی ومنها ان المفهوم اعنی اعتبار قول العادل
مطلقا شامل لقبول خبره فی الاحکام الکلیة والموضوعات

الخارجیة ولا ریب فی ان الموضوعات اکثر من ان تحصی وکان اکثرها
بل کلها الا ما شذ وندر مما یکون اعتبار قول العادل فیه
من باب الشهادة کالطهارة والنجاسة فقال بعض بقبول
قول العادل فیها اذا لم یکن ذا ید بالنسبة الی الطهارة
والنجاسة فان اعتبار قوله فیها من اجل قاعدة الید
لا لاجل خبر الواحد وقال بعض بعدم قبوله فیها القائل
ولا شبهة فی ان الشهادة لابد فیها من تعدد العدل
فلا یقبل قول الواحد فیها اجماعا فعلی هذا لابد خل هذا القسم
من الموضوعات تحت المفهوم جدا فلابد ح اما من تخصیص
المفهوم بذلک بان یقال ان قول العادل یکون حجة الا
فی الموضوعات التی کانت من قبیل الشهادة او القول
بان المراد من القبول قبول قوله فی الجملة الا فی غیر الموضوعات
المذکورة وعلی کلا التقدیرین لاینفع المفهوم لما کان هو
المقصود من الاستدلال به وهو اثبات حجیة قوله
مطلقا اما علی التقدیر الاول فلاستلزامه لتخصیص
الاکثر لما عرفت من کون اکثر الموضوعات بل کلها من قبیل
الشهادة فاخراجها من تحت المفهوم یوجب تخصیص
الاکثر

الاکثر وهو اما باطل واما مستهجن لایلتزم به احد واما علی
التقدیر الثانی فواضح لاحاجة الی بیانه والجواب
عن ذلک انا نقول بدلالة المفهوم علی اعتبار قول العادل
علی سبیل الکلیة مع انه لایلزم علیه کل من المحذورین
المذکورین اصلا اما الاول فلان اخراج الموضوعات التی
کانت من قبیل الشهادة لایستلزم تخصیص الاکثر
المستهجن او الباطل بل کان ذلک موجبا للتخصیص الکثیر
لان الاحکام اما ان تکون مساویة للموضوعات الخارجیة
واما ان تکون اقل منها مقدارا قلیلا بحیث لایوجب
تخصیص المفهوم بذلک تخصیص الاکثر المستهجن بل
یکون موجبا للتخصیص الکثیر الغیر المستهجن وهو
غیر مناف للقول بحجیة المفهوم علی سبیل الکلیة
وهو المدعی واما الثانی فلان القول بقبول قوله فی
الجملة وان کانت قضیة مهملة الا انها بمنزلة القضیة
المطلقة فیکون المعنی ح ان قول العادل حجة مطلقا
وتقییده المفهوم ح بما اذا علم کونه من الموضوعات التی کا

من قبيل الشهادة فلا يقبل قوله فيها الا مع انضمام عدل آخر
اليه واما اذا لم يعلم كونه من هذا القسم او كان من قبيل
الاحكام فيعمل فيها باطلاق المفهوم ويقبل قوله من
غير انضمام عدل آخر اليه فعلى هذا يكون القول بقبول قوله
في الجملة ناظرا الى الموضوعات المذكورة فيصير
المعنى ان قوله مقبول في الجملة بالنسبة الى الموضوعات
التي كانت من قبيل الشهادة فاذا شهد فيها عدل واحد
لا نقول برده مطلقا بل نقول بقبوله فيها في الجملة
واذا انضم اليه عدل آخر فيقبل مطلقا ومن الواضح
ان هذا النوع من التقييد والاجمال غير مضر بالاستدلال
لحجية قوله على سبيل الكلية ~~مطلقا~~ وهو المطلوب ومنها
ان الاية انما كانت في مقام بيان اثبات الترخيص فان
منطوقها متضمن لاثبات التبين عن خبر الفاسق
ويكون مفهومها عدم ثبوت التبين عن خبر العادل
وليس هذا الا معنى الترخيص في العمل بقوله بمعنى انك
مرخص في العمل بخبره واين هذا من القول بوجوب
العمل

بوجوب العمل بخبره مطلقا كما هو المقصود من الاستدلال
وفيه ان الاية ليست في مقام اثبات الترخيص عدا
بل هي في مقام اثبات الشرطية وعدمها بمعنى ان
شرط العمل بخبر الفاسق هو التبين عن خبره بخلاف خبر
العادل فانه ليس شرطا في قبول خبره ولعل وجوب
العمل بخبر العادل هو لازم لهذا الموضوع يلتفت عليه
بعد احرازه كما هو الشان في جميع الاحكام فانها
ثابتة للموضوعات بعد احرازها وبالجملة ان الاية في مقام
اثبات شرط العمل بخبر الفاسق دون الترخيص في العمل
بخبر العادل ايضا ومنها ما عن نهاية المبادي من ان
المفهوم يدل على عدم وجوب التبين في خبر العادل
وهو لا يستلزم وجوب العمل بخبره لجواز وجوب
التوقف فيه وبالجملة ان عدم وجوب التبين عنه المفهوم
يحصل بوجوب التوقف ايضا فعلى هذا لا يدل
على وجوب العمل بخبره كما هو المقصود من الاستدلال
بالاية وبعبارة اخرى ان المفهوم اعني عدم وجوب

لك
التبين من خبر العادل يجتمع مع القبول والتوقف واني
باثبات الاول حتى ينفع في المقام وفيه ان هذا الايراد
مبني على كون المراد من وجوب التبين هو الوجوب النفسي
بحيث يكون تركه موجبا للعقاب وقد عرفت ضعفه فيما
سبق وان المراد وجوب التبين لاجل العمل عند ارادته
بمعنى ان الوجوب هنا كان شرطيا لا نفسيا حتى يرد
عليه الايراد المذكور فعلى هذا لا يكون التوقف مع واه
ومنها انه لا ريب في ان المخاطبين بهذه الاية كانوا
هم الحاضرين في زمن صدورها لما قرر في محله من ان
الخطابات الشفاهية مختصة بالحاضرين فعلى هذا
اثبات حجية قول العادل بمفهوم الاية يحتاج الى
مقدمتين كل منهما في حيز المنع الاولى انه نعلم ان
الحاضرين قد فهموا من مفهوم الاية حجية قول العادل
وهو ممنوع لاحتمال ان يكونوا بين النبي ص وبينهم قرائن
حالية فهموا منها عدم اعتبار قول العدل الواحد ودعوى
ان احتمال القرينة يدفع بالاصل فاسدة جدا لان الاصل
انما

القرينة
انما يكون اذا كان الشك في وجود القرينة لا في صفة ما هي
اعني الوصف العنواني الثابت له ان يكون الحكم الظاهري
الثابت في حقهم ثابت في حقنا وهو ايضا ممنوع لان
قاعدة الاشتراك اعني اشتراك الغائبين مع الحاضرين
في الاحكام الكلية الثابتة بالاجماع والضرورة انما هي
في الاحكام الواقعية الاولية دون الاحكام الظاهرية
العذرية كالاية في حقهم لعدم الدليل من الكتاب والسنة
والاجماع على ذلك ولو سلمنا قاعدة الاشتراك حتى في
الحكم الظاهري لكن لابد من اثبات اتحاد الصنف
بينهم وبيننا وهو ممنوع مع الامكان ان يكون باب
العلم بالنسبة اليهم منسدا ولاجل ذلك اعتبر في حقهم
قول العدل بخلاف زماننا السيد المنكر لحجية قول
العادل فانه يدعي انفتاح باب العلم في غالب الاحكام
فعلى هذا لا يمكن الاستدلال بهذه الاية في مقابل السيد
المذكور لعدم اتحاد الصنف كما لا يخفى وفيه اولا
ان احتمال القرينة الحالية بالاصل والفرق بين وجود

الزينة و وصفها بالقول باجراء الاصل واعتباره في الاول
وعدمه في الثاني في غاية المنع لما قرر في محله من ان
مرجع الاخير الى الاول كما لا يخفى وثانيا ان الغرض
من الاستدلال بهذه الآية هو اثبات الحكم في حق
الحاضرين ولا ريب في ان دلالة الآية على اعتبار خبر
العادل بالنسبة اليهم واضحة غاية الامر انا لا نعلم ان
اعتباره هل يكون من باب الظن الخاص او الظن المطلق
والقدر المتيقن هو الاول فيقتصر عليه ولا يحكم على الثاني
لما قد يترتب عليه من الآثار الزائدة من حجية مطلق الظن
سواء كان من قياس ونحوه من الشهرة والاستحسان ونحوهما
فنرفع ظنها بالاصل كما عرفت سابقا نعم اثبات خصوص
الظن الخاص من الآية مشكل فاذا ثبت قول العادل
في حق الحاضرين فنقول انا لو لم نكن اسوء حالا
من الحاضرين من حيث الانسداد لاستلزام حضور
المعصوم ع في حقهم ولو بمصير بعضهم اليه ع من البلاد
البعيدة فلا اقل من مساواتنا لهم في ذلك فعلى هذا
يثبت

يثبت اعتبار قول العدل في حقنا ايضا نعم اثبات
ذلك في حق من يدعي الانفتاح مشكل كالسيد المذكور و
من تبعه ونحن لسنا في مقام اثبات ذلك في حقهم
حتى يقال انه لابد فيه من اثبات الاتحاد في الصنف
كما لا يخفى ومنها ان مفهوم الآية لو دل على حجية قول
العادل لدل باطلاقه على الاجماع الذي اخبر به السيد المرتضى
واتباعه على عدم حجية خبر العادل لان هذا الخبر ايضا من
من افراد خبر العادل بل واي عادل اعدل من السيد و
ابن زهرة وابن ادريس وامثالهم قدس الله اسرارهم
فيلزم من حجيته عدم حجيته فكل ما يلزم من وجوده عدمه
فلا يصح التمسك به بل هو محال وفيه اولا ان الآية
مسوقة لبيان تعمد الكذب في الفاسق وعدمه
في العادل ويشهد على ذلك التعبير بالفسق و
التعليل المذكور في الآية ولذا يجب التبين في خبر الفاسق
وعدمه في العادل وبعبارة اخرى ان الآية ساكتة
عن سائر الجهات بل هي متضمنة لبيان تعمد الكذب
بالنسبة الى الفاسق وعدمه في العادل فعلى هذا

يكون معنى مفهوم الآية يجب تصديق العادل بمعنى انه
لا يكذب فيما يقوله بحيث انه ليس فيه دلالة على
تصديقه في التصويب ايضا بمعنى ان كل ما يقول
فهو مصاب في حدسه فيندفع المحذور حينئذ وثانيا
ان الآية منصرفة الى الاخبار الحاكية عن الحس لا عن
الحدس ولا ريب في ان خبر السيد واتباعه من
قبيل الثاني وان كان الاغلب في الاجماع في كلمات الفقهاء
هو الاجماع الكاشف عن قول الامام ع الا ان اطلاع
السيد مبني على جميع الآراء والمذاهب مع اختلاف
المشارب والمذاق فمرامهم بحكم العلم العادي بخلافه ولعل
مرجع هذا الوجه الى الوجه الاول وثالثا انه معارض باجماع آخر
على حجية اخبار الآحاد ولو لم نقل بترجيحه على اجماع السيد
فلا اقل من مساواته له فيتعارضان ويتساقطان عن
دخولهما تحت الآية فيرجع الى الاصل الحجية والى اطلاق العقلية
المفهوم فيما عداهما ورابعا ان القرينة النقلية وهي
لزوم عدم الشيء من فرض دخوله مانعة عن اصل دخول
هذا

هذا الاجماع تحت الآية الشريفة وبعبارة اخرى انهم اتفقوا
على انه لو ثبت للعام حكم وثبت لفرد من افراد هذا
العام حكم يناقض حكم هذا العام يكون حكم هذا الفرد
خارجا عن تحت العام وغير داخل تحته اصلا
وما نحن فيه من هذا القبيل فان الحكم الثابت لاطلاق
المفهوم هو قبول خبر العادل والحكم الثابت لهذا
الفرد اعني خبر السيد هو عدم قبوله فعلى هذا يكون غير
داخل تحت الآية وخامسا ان دخول خبر السيد تحت
الآية يستلزم خروج ما لا نهاية له من اخبار الآحاد
فالامر دائر بين دخول هذا الفرد والالتزام بخروج
هذا الجم الغفير من اخبار العدول وبين خروجه منها
والالتزام ببقاء تلك الاخبار الكثيرة تحت الآية والظاهر
ان العرف في هذا المقام يحكمون بالثاني وان كان كل
منهما تخصيصا واحدا الا ان كثرة المخرج وقلته ولو
بالاخراج الواحد من جملة المرجحات في نظر العرف
وسادسا ان دخول السيد في الآية يستلزم ركاكة
التعبير وشأنه تعالى اجل من ذلك فان قضية شمول

الاية لهذا الخبر ان المقصود من الكلام منحصر في بيان حجية
خبر العادل فان دعوى السيد الاجماع على حرمة العمل
بخبر الواحد ايضا خبر عادل ولا ريب في ان التعبير
عن هذا المقصود بما يدل على عموم حجية خبر العادل
قبيح في الغاية وقبيح الى ما لا نهاية كما يعلم من
قول القائل صدق زيدا في جميع ما يخبرك به من الف
من الاخبار ثم اخبر بكذب جميعها فاراد القائل من
قوله صدق زيدا الخ خصوص هذا الخبر ولا ريب في
فضاحة ذلك جدا وهو الله سبحانه تعالى قادر على ان
يقول في بيان المقصود المذكور لا تعمل بخبر العادل ويعدل
عنه الى كلام كان مقتضاه جواز العمل بخبر العادل الذي
هو خبر السيد موجب للركاكة والفضاحة وسابعا
ان الاستدلال بمفهوم الاية على حجية خبر العادل انما هو في
مقام الرد على السيد المرتضى المنكر لحجيته ولا ريب في ان السيد
ليس بقائل بحجية المفاهيم اصلا حتى مفهوم الغاية فعلى
هذا لا يمكن الجواب بمفهوم الاية لعدم قوله بحجيته فلا يجدي الايراد
المذكور عليه اصلا وثامنا ان دلالة الاية على المدعى ظنية لان
دلالة

دلالة الالفاظ على معانيها كما مر ومن المعلوم ان الظن في
المسائل الاصولية ومنها من جملتها حجية خبر الواحد
غير ثابت الحجية وفيه انا ما ذكرت من عدم حجية الظن
حق بالنسبة الى الصدور بمعنى انه لا يمكن اثبات صدور الخبر
بالظن واما بالنسبة الى الدلالة كما هو المقصود في المقام
فلا يصح لما قد بينا سابقا من حجية ظواهر الالفاظ
مطلقا سواء تعلقت بالفروع او اصول الفقه والاصول
التي لا يتمسك فيها بالظن هو اصول العقائد لا اصول
الفقه والظن الذي لا يتمسك به في الاصول مطلقا هو
الظن المطلق لا الظن الخاص لكن قد يقال ان عدم حجية
الظن في الاصول مسئلة قديمة مشهورة يقول بها
القائل بالظن الخاص ايضا كالمحقق والشهيد وامثالهما
فان مراده من الظن الذي يقولون بعدم حجيته في الاصول
اعم من الظن الخاص والظن المطلق فيشكل تمسك هؤلاء
بالاية الشريفة على حجية خبر العادل الا ان الامر سهل
على مذهبنا لانا قد اثبتنا في محله حجية الظواهر مطلقا
من غير فرق بين الاصول والفروع نعم الظاهر عدم حجية

الظن في اصول الدين كما ذكرناه لعدم الدليل عليه ومنها
ان مفهوم الاية على القول باعتباره انما يدل على
حجية العلم دون الخبر الظني كما هو المقصود من
الاستدلال بالاية بيانه ان الله تعالى علق وجوب التبين
بخبر الفاسق ولا ريب في ان الفاسق في اللغة اسم لمن
خرج عن طاعة الله فيكون المفهوم ح ان من لم
يخرج عن طاعة الله مطلقا ولو في ان واحد لم يجب
التبين عن خبره بل كان قبول خبره واجبا ومن المعلوم
ان من لم يخرج عن طاعة الله مطلقا مختص بالمعصوم
ومن هو تاليه كسلمان ونحوه ولا ريب في انه يحصل
العلم للانسان جزما من خبرهم فيختص المفهوم بحجية
العلم دون الخبر الظني فلا يتم الاستدلال بها على حجية
خبر الواحد وفيه اولا ان المراد من الفاسق ليس
معناه اللغوي حتى يكون المفهوم مختصا بالمعصوم
بل المراد منه هو المعنى المتعارف في العرف اعني من يرتكب الكبائر
ويصر على الصغائر فاذا ثبت في عرفنا ذلك يثبت سنة
في عرف

في عرف الشارع انه كان لاتحاد الازمنة والتتبع فيها
فيكون المفهوم على هذا ان من لم يرتكب الكبائر ولم يصر
على الصغائر يجب قبول خبره ولا ريب في ان خطابات
الشارع منزل على حسب فهم العرف ومراد الشارع
من الالفاظ فعلى هذا لا ريب في ان رواة الاخبار
بل العدول المتعارف الان ايضا من هذا القبيل فيشمل
المفهوم لاخبار هؤلاء ايضا وهو المطلوب وثانيا انا
سلمنا كون المراد منه هو المعنى اللغوي لكن نجيب عنه
بالنقض فيمن بلغ ومضت ساعة من بلوغه لم يصدر عنه
ذنب اصلا لا الصغيرة ولا الكبيرة وفيمن اسلم بعد كفره ثم
ومضى من اسلامه انا ما لم يصدر عنه ذنب اصلا او
فيمن تاب عن معصيته ومضى عنه لمحة لم يصدر عنه
ذنب اصلا ولا ريب في صدق غير الفاسق على هؤلاء
بحسب اللغة فيكون كل منهم داخلا في المفهوم ويكون
قولهم مقبولا جدا واذا اثبتنا حجية قولهم يثبت
حجية قول سائر العدول المتعارف بين الناس بالاجماع

المركب اما دخول الاول منهم في المعنى اللغوي فظاهر واما
الاخيران فلقوله ع الاسلام يجب ما قبله والتائب
العبد من الذنب كمن لا ذنب له وثانيها انه ورد في بعض الاخبار ان
الرجل اذا عصى ربه ثم صلى محا الله سيئاته بين صلوتيه
وفي بعض الاخبار ايضا ان ترك الكبائر كفارة للصغائر
ويشهد على الاول قوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات
فالعاصي بعد صلوته داخل في غير الفاسق بحسب
اللغة بحكم الخبر المذكور فيكون داخلا في المفهوم ويجب قبول
قوله فاذا ثبتت الحجية في هذا الفرد فيثبت في ساير العدول
المتعارف بالاجماع المركب وهو المطلوب ومنها انه لا
اشكال في ان كل من يقول بالظن الخاص يجوز له التمسك
بالاية بالنسبة لاثبات حجية خبر العادل والوجه فيه واضح
واما كل من يقول بالظن المطلق كالمحقق القمي وامثاله
فلا يجوز له التمسك بها في اثبات حجية خبر العادل
لانهم قائلون باعتبار الظواهر وغيرها من باب الظن المطلق
فعلى هذا يدور الحكم مدار الظن المطلق ولو حصل من غير خبر
العادل

العادل بل الفاسق ايضا بل من غير الامارات الشرعية ايضا بحيث
لا اختصاص له بسبب دون اخر ونحن مع هذا نرى
بالعيان والوجدان انهم يتمسكون ايضا بالاية على
اثبات حجية خبر الواحد وفيه ان تمسكهم بها انما هو
العمل بحسب لسان القوم والبناء على طريقتهم لعدم الانحاض عن
مذهبهم الذي هو الظن المطلق فعلى هذا يجوز لهم التمسك
بالاية مع ايضا ومنها ان الاية على تقدير تسليم دلالتها على
حجية خبر العادل غير نافعة في المدعى لانها انما تدل على حجية
الاخبار التي لا واسطة فيها على ما هو مقتضى لفظ النباء
في ذلك واما الاخبار المأثورة المنقولة الينا مع الواسطة
كما هو في هذه الاخبار الموجودة في ايدينا اليوم الحاصلة
فيها الوسائط الكثيرة مع كون المقصود من اثبات حجية
خبر العادل اثبات الحجية بالنسبة الى هذه الاخبار
التي كانت بايدينا الان فهي ساكتة عنها لعدم شمولها
لفظ الاخبار مع الواسطة لما عرفت من انصراف لفظ النباء
الى الخبر بلا واسطة فلا يعم الروايات المأثورة عن

الائمة ع لاشتمالها على الوسائط وفيه ان الواسطة في الخبر
مما لا يتعقل بعد تدقيق النظر بل جميع الاخبار اخبار
بلا واسطة وهذه الوسائط الكثيرة التي نراها
في اخبارنا الان وسائط في صيرورته متعلق الخبر
خبرا لنا ايضا لا في اصل نقل الخبر وذلك لان الخبر عبارة
عما يقوله الراوي او كل مخبر بكونه حكاية الاخبار ان الراوي
قد يقول الحكم كذا مثلا ان يقول الشيخ مثلا الصلوة
الجمعة واجبة في الشريعة ويكون خبره مع وجوب الصلوة
الجمعة وقد يقول حدثني فلان بكذا مثلا ان يقول الشيخ
مثلا حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قال حدثني
ابي قال حدثني الصفار قال كتبت الى العسكري ع
فان هناك اخبار متعددة بتعدد الوسائط ويكون
وهو خبر الشيخ هو قوله حدثني المفيد خبرا لنا بلا واسطة
لا قوله حدثني الصدوق لانه ليس خبرا لنا بل خبر للمفيد
نعم نعم هو بالنسبة الينا خبر لغيره حيث عرفت فلو تمت الحجية
بالاية الشريفة لدلت على وجوب تصديق العادل ومعنى
وجوب تصديقه ترتيب الاحكام المترتبة على الخبر عليه وهذا
في القسم

في القسم الاول من الاول ظاهر واما في القسم الثاني اعني قوله الشيخ
حدثني المفيد هكذا بمعنى ترتيب الاثار عليه تصديق
الشيخ يعني صدقت ايها الشيخ حدثك المفيد بما قلت بحيث
كاننا سمعنا باذننا الخبر من المفيد فيصير بعد ذلك خبر المفيد
اعني حدثني الصدوق خبرا لنا ويكون خبر المفيد في حجيته
قوله بمفهوم الاية محدثا لخبر اخر لنا ايضا ويكون هذا
الخبر المستحدث بعد جعل نفسنا بمنزلة الشيخ المستمع
من المفيد خبرا لنا بلا واسطة وهكذا القياس الى ان يبلغ
الامام ع فظهر مما ذكرنا ان الخبر مع الواسطة غير متعقل
فان قلت هذا انكار الضروري لان وجود الواسطة
في الاخبار فيما بيننا وبين الائمة ع كالشمس في رابعة
النهار قلت هذا خبط واضح في المقام لان كلامنا في
اية النباء ولفظ النباء فيها غير مقيد بكونه من الامام ع
كما لا يخفى فان قلت ان النباء في الاية ظاهر في الخبر الحقيقي
لا الخبر التعبدي وبعبارة اخرى ان الاية لا تشمل الاخبار
التي يتوقف كونها اخبارا على الحكم بتصديق من قبلها
وبعبارة ثالثة انما تشمل الاخبار التي تكون في عرض واحد

لا الاخبار الواقعة في الطول المتوقفة على خبريتها على وجوب
تصديق الراوي السابق عليه قلت لا يخفى ان معنى
وجوب العمل بخبر الواحد ليس الا وجوب ترتيب آثارها
الشرعية عليه وهذا المعنى موجود في الجميع على حد سواء
كان الخبر حقيقيا او تعبديا وليس هناك انصراف الى
هذا اصلا والحاصل ان الخبر مع الواسطة خبر متعقل
وبه يندفع الايراد المذكور ولكن يرد عليه اشكال آخر
ادق وامتن من الاشكال السابق وهو ان الاية
واردة في مقام جعل الآثار على خبر العادل وهو يقتضي
ان يكون هناك مع قطع النظر عن هذا الجعل خبر عادل
حتى يترتب عليه هذا الحكم اعني جعل ترتيب آثاره عليه
لوضوح تقدم الموضوع على الحكم فكيف يمكن اثبات الموضوع
والحكم معا بهذه الاية كما قلنا في الجواب المذكور عن الاشكال
السابق توضيح ذلك ان الدليل الشرعي اذا دل على انه
لو مات زيد وجب ترتيب احكام الموت عليه من وجوب
تكفينه وتغسيله والصلوة عليه واستحباب تعزي اقاربه

ووجوب

ووجوب العدة على زوجته ونحو ذلك فمتى وجد هذا
الموضوع اعني موت زيد حسا كما اذا رأيناه بالعيان
يترتب عليه الاحكام المذكورة واما لو كان وجود هذا
الموضوع بعد تصديق زرارة اذا اخبرنا فقال لي مات
زيد فالخبر الحقيقي الحسي هو قول زرارة ومعنى
تصديقه في خبره هو ترتيب الآثار المترتبة على اخبار
فلان له وهذا لم يكن مجعولا مع قطع النظر عن مقتضى
الاية الشريفة فكيف يعقل جعله بنفس الدليل الدال على
ترتيب الآثار عليه وبعبارة اوفى ان وجوب ترتيب الآثار
كما هو حكم الاية فرع كونها مجعولة والمفروض ان مجعوليتها
ليست الا بنفس الاية وبعبارة اخصر ان ما يحكيه الشيخ
عن المفيد اذا صار خبر المفيد محكوما بوجوب التصديق
فكيف يصير موضوعا لوجوب التصديق الذي اثبت موضوع
المخبر به ويترتب على ذلك عدم نفوذ الاقرار والشهادة فيما
اذا كان متعلقها هو الاقرار والشهادة فلو اقر زيد باني
اقررت بالقدر الفلاني لعمر فلا يمكن التمسك في

نفوذ هذا الاقرار بقوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز
لان قاعدة اقرار العقلاء على انفسهم انما تكون فيما اذا
كان متعلق الاقرار شيئا آخر غير نفس الاقرار واما اذا
المقر به هو الاقرار فلا يمكن جعل الاقرار الاول من آثار
الاقرار الثاني بهذه القاعدة وهكذا الحال في الشهادة
على الشهادة وبعبارة اوضح اذا ثبت حكم لعام كان
له افراد متعددة وكان بعضها موجودا في الخارج قبل
ثبوت الحكم للعام المذكور وكان بعضها الآخر مستحدثا
بنفس ثبوت الحكم له بمعنى كون ذلك الفرد فرد العام
انما هو مجعول بنفس الحكم من غير كونه موجودا قبله
فلا اشكال في عدم شمول العام لهذا الفرد المستحدث
من نفس الحكم للعام لتقدم الموضوع على الحكم والمفروض
انتفاؤه فيما نحن فيه الظاهر من هذا القبيل فان مفهوم
المخبر صدق العادل في خبر في المثال السابق اعني
قال الشيخ حدثني المفيد قال حدثني الصدوق
الخ له افراد متعددة كان بعضها موجودا قبل انشاء
الشارع

الشارع الحكم بوجوب تصديق العادل وبعضها الآخر كان مستحدثا
من نفس المفهوم فان خبر الشيخ اعني حدثني المفيد كان موجودا
قبل ثبوت الحكم بوجوب تصديق العادل وهكذا اخبار الصفار
اعني كتبت الى العسكري ع في ذيل المثال السابق فانه
ايضا كان موجودا قبل ثبوت الحكم المذكور فلا ريب في
شمول المفهوم لهما حيث ان الصدق الخبر قبلهما حدا مع تحقق
وجودهما قبل ثبوت الحكم بتصديق خبر العادل واما الاخبار
المتعددة الثابتة بين الشيخ وبين الصفار فلا ريب في
عدم تحققها في الخارج قبل ثبوت الحكم المذكور لخبر العادل
فان كونها اخبارا لنا انما كانت مستحدثة من نفس المفهوم
على النحو الذي ذكرناه سابقا فكيف تصير موضوعا لوجوب
التصديق مع عدم تقدمها عليه هذا ملخص تقرير الاشكال و
يمكن الجواب عنه بوجوه الاول بالنقض بورود مثله في
نظيره الثابت بالاجماع كالاقرار بالاقرار والشهادة
على الشهادة مثل ان اقر زيد باني اقررت بالقدر الفلاني
لعمرو مثلا فانه لا ريب في التمسك في نفوذ هذا الاقرار
بقوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز مع كون المقر به الاول
هو الاقرار الحادث من نفس ادلته بحيث لم يكن موجودا

قبله بل ادلة الاقرار يلتبث انه اقرار ايضا ثم يترتب عليه الحكم الثانی الموجود قبله وهكذا الشهادة على الشهادة فانه لا اشكال فی التمسك فی نفوذ الشهادة الاصلية بادلة الشهادة مع كون المشهود هو الشهادة الحاصلة من نفس ادلة الشهادة هذا مثال النقض بالمسئلة الفقهية ونظره ثابت فی المسئلة الاصولية ايضا توضيح ذلك ان ادلة الاستصحاب مثل لا تنقض اليقين الا بيقين مثله ونحوه من الادلة انما تقتضی وجود اليقين السابق والشك اللاحق ولا ريب فی ان ادلة الاستصحاب كما انها تشمل اليقين الموجود فی الخارج قبل ادلة الاستصحاب فكذا تشمل اليقين المستحدث من نفس الادلة كاليقين الموجود فی المزال بعد جريان الاستصحاب فی المزيل فان هذا اليقين ليس موجودا قبله بل هو حادث من نفس الادلة بحكم الشارع كما فی الثوب المتنجس الذی طهرناه بالماء القليل المستصحب الطهارة فان استصحاب طهارة الماء وان كان يعارض استصحاب نجاسة الثوب الا ان الشك فی نجاسة الثوب لما كان مسببا عن الشك فی طهارة الماء فيزول بعد استصحاب

طهارة

طهارة الماء فيصير الثوب متيقن الطهارة جديدا لكن بنفس الادلة لا من حيث كونه حاصلا قبله وبالجملة ان هذه الامثلة نظير الاخبار المتوسطة بين الاول والاخير فی المقام فی كون كل منها مستحدثا من نفس الادلة فی المقامين فما هو جوابك عن هذه الامثلة فهو جوابنا فی الاخبار المتوسطة الثانی ان مفهوم الاية الشريفة وان لم يصلح لجعل الخبر الذی اخبر به الراوی من جملة اثار نفس خبره للمحذور المذكور من تقدم الحكم على الموضوع الا انا نعلم من حال الشارع ان هذا ايضا من جملة اثار الخبر وان الخبر الذی يحدث لنا بعد اثبات حجية قول الراوی الاول لا يتفاوت فی الشريعة مع الخبر الاول غاية ما هناك ان عدم دخول ذلك فی الاية لاجل قصورها عن ذلك لا لعدم كونه مرادا عند الشارع فيكون الحال فی الاية على هذا نظيره فی قول القائل كل كلام المتكلم به فی هذا اليوم صدق فان نفس هذا الكلام مراد للمتكلم قطعا ولذا لو سئل عنه هذا الكلام يقول نعم الا ان اللفظ غير صالح لشموله لنفسه اولا يمكن ان يكون الشیء متعلقا لنفسه حتى انه لو قال حتى كلامی هذا فلا

يشمله ايضا لان هذا ايضا من كلامه فكيف يشمل نفسه وبالجملة انا نعلم ان الخبر عن الخبر كقول الشيخ حدثنی المفيد مثلا من جملة اثار خبر العدل وان لم تصلح الاية للدلالة على ذلك ومن هنا قلنا فی مسئلة الاستصحاب ان ادلته لا تصلح لشمول استصحاب المزال بعد شمولها لاستصحاب المزيل لان دخول استصحاب المزال يوجب انتفاء موضوع استصحاب المزيل ومع ذلك ان اليقين الحادث من نفس الادلة فی المزال مراد للشارع قطعا وان لم تصلح لشمول الادلة له لقصورها عن ذلك ومن هذا القبيل الاقرار بالاقرار والشهادة على الشهادة الثالث ان المحذور المذكور انما يلزم اذا قلنا بترتب الموضوع الحادث من نفس الحكم بوجوب التصديق على ثبوت هذا الحكم لفرد موجود فی الخارج بمعنى انه اذا قلنا بان الحكم بوجوب التصديق ثبت اولا على الموضوع المحقق فی الخارج دون خبر الشيخ فی المثال المفروض سابقا ثم حدث من هذا الاثبات خبر اخر لنا وهو خبر الصدوق الذی ترتب الحكم عليه اخيرا بالاثبات الاول فقط فيلزم ح المحذور المذكور اعنی تقدم الحكم على الموضوع وهو غير معقول واما اذا

قلنا

قلنا بترتب الحكم بوجوب التصديق على الموضوع الموجود فی الخارج كخبر الشيخ فی المثال المفروض وعلى الموضوع المستكشف من نفس هذا الحكم معا بحيث كان ثبوت الحكم المذكور لهذين الموضوعين فی ان واحد بحيث لا تكون للموضوع فی الوجود الخارجی كان يتصور الشارع اولا الحكم الموجود فی الخارج والموضوع الحادث من نفس الحكم بوجوب التصديق معا ثم يحكم بوجوب التصديق ثانيا فيصير ح فی مقام التصريح بمنزلة ان قال صدق خبر العادل ولو كان حصول موضوع الخبر مستحدثا عن هذا الانشاء فلا يلزم المحذور المذكور ح لعدم تقدم الحكم على الموضوع بل الحكم انما ثبت على كل من الموضوعين فی ان واحد بانشاء واحد نظير استصحاب الاحكام والموضوع معا ولا قبح فی ذلك عند العقل هذا الرابع ما ذكره الشيخ العلامة الانصاری قده فی بعض تحريراته على ما نسب اليه

في المثال المذكور

لبعض السادة الاجلة من ان المحذور المدعى في المقام
اعني عدم صلاحية انشاء واحد لجعل ذي لوازم
الخبر الذي من اثاره نفس الخبر ايضا انما يلزم اذا
قلنا بان كون خبرية خبر الصدوق مثلا خبر الناقل اليك ايضا ينشأ
على انشاء الحكم بوجوب التصديق فانه يستلزم
تقدم الحكم على الموضوع وهو غير معقول واما اذا
بان العلم بكون خبر الصدوق وغيره من الاخبار
المتوسطة بين الراوي الاول والراوي الاخير
يتوقف على انشاء الحكم المذكور وبعبارة اخرى ان
هذه الاخبار المتوسطة كانت موجودة قبل الحكم
المذكور لا انها مستحدثة من الحكم المذكور المتوقفة
صيرورتها وكونها اخبارا على نفس هذا الحكم لكن
العلم بها يتوقف على الانشاء المذكور فلا يلزم
المحذور المذكور لعدم استلزامه تقدم الحكم
على الموضوع وفيه انه ان اراد من العلم
هو

هو العلم الوجداني بان هذه الوسائط كانت خبريتها
لنا ايضا معلومة فما ذكره من عدم استلزام المحذور
حق لا شك فيه ولكن اثبات ذلك في غاية الاشكال
وان اراد منه هو العلم الشرعي الظاهري الحاصل من
نفس حكم الشارع بوجوب التصديق فهو عين ما ذكرنا
من عدم تعقل تعلق انشاء واحد على الموضوع
الحادث من نفس الانشاء وهذا كله في الايرادات
الواردة على الاية الشريفة وقد عرفت عدم ورودها
عليها والعمدة منها هذا الايراد اعني عدم ثبوت المفهوم
لها لا مفهوما ولا وصفا وقد عرفت فيما سبق ان هذا الايراد
وارد عليها جزما فعلى هذا لا دلالة في الاية على حجية خبر الواحد
اصلا كما هو المدعى من الاستدلال بها في المقام ولكن
لو قلنا بثبوت المفهوم للاية وعدم ورود هذا الايراد
ايضا لا ينفع ذلك فيما نحن بصدده من اثبات
حجية خبر الواحد بالنسبة الى الاخبار الواردة

في الاحكام الشرعية وذلك لان المفهوم على القول به هو
اعتبار خبر العادل الواقعي وهو غير نافع في المقام
لعدم امكان اثبات العدالة في رواة الاخبار
في كل طبقة لان احراز العدالة وثبوته في الخارج
يحصل بامور الاول العلم الوجداني بذلك وهو
يحصل بالمراودة الكثيرة والمخالطة ~~المؤكدة الرادعة~~
المؤكدة المستلزمة للاطلاع على زوايا اموره
وحصول الملكة الرادعة عن الارتكاب بالمعصية
الثاني البينة اعني شهادة العدلين بذلك الثالث
الشياع بان يكون عدالته شايعة بين الناس
بحيث لا يقبل الانكار كشياع عدالة المحقق والاردبيلي
والعلامة وامثالهم قدس الله اسرارهم والحاصل
انا اذا قلنا بمفهوم الاية يصير المعنى ان خبر العادل
الواقعي حجة واني لك باثبات العدالة
بواحد من الامور الثلثة المذكورة في رواة
الاخبار

الاخبار بالنسبة الى راوي كل طبقة من الطبقات
في الخبر بل نقول بحصول العلم بعدم العدالة فيها
اما عدم العدالة بالمعنى الاول فمعلوم جزما لانا
نرى بالعيان والوجدان انه لا يخلو في سند كل خبر
من الاخبار من وجود الراوي الغير الامامي مذهبا
كالفطحي والواقفي والزيدي وغيرهم من الاديان
الباطلة وكذا اسم بعض الاخبار بالموثق او الحسن
او الضعيف غاية الامر وجود العدل الواقعي اما في الطبقة
الاولى او الاخيرة فقط وليس موجودا كذلك في
جميع الطبقات وهو غير نافع في المقام حيث ان
كل راو يخبر عن لاحقه فلا بد من احراز العدالة
في جميع الطبقات وقد عرفت فيها واما اثبات
العدالة بالمعنى الثاني له فهو ايضا غير ممكن للعلم
بفقدانه في الرواة ايضا واما ما يقال من
ان هذا الخبر صحيح لكون رواته عدلين بعدلين

كما ان هذا القسم من الاخبار عزيز الوجود فى الاخبار فهو ايضا غير نافع لان تزكية العدلين للراوى ليس من باب الشهادة المعتبرة فى قبولها العلم بالمشهود به على سبيل الحس بل كانت مزكيتها من باب الظنون الاجتهادية الحاصلة بالحدس وهو غير كاف فى قبول الشهادة فى البينة كما عرفت واما اثبات عدالتهم بالشياع فهو ايضا غير مسلم فى جميع الطبقات بل لو حصل ذلك انما هو بالنسبة الى بعض الطبقات كما لو كان الشيخ او العلامة او المفيد فيه وقد عرفت ان وجود ذلك لابد فى جميع الطبقات دون بعضها نعم لو وجد حصول العادل الواقعى فى جميع الطبقات فهو فى غاية الندرة بل كاد ان لا يوجد وعلى فرض وجوده غير كاف فى الفقه بتمامه فتحصل من ذلك كله انا لو قلنا بثبوت المفهوم

المفهوم للاية فلا ينفع ذلك فى المدعى بعدما عرفت من عدم امكان اثبات العادل الواقعى فى جميع طبقات الرواة فعلى هذا الوجه لا استدلال بالاية على حجية خبر العادل اصلا كما قلت انا قد اثبتنا من الاية ان خبر العادل يكون حجة ونحن مكلفون من قبل الشارع بقبوله فيصير اعتباره من باب الظن الخاص كما هو المدعى فعلى هذا ان تمكنا من اثبات عدالة الراوى بالعلم بها فهو المطلوب والا فنكتفى بتحصيل الظن بها من اى شئ حصل لقيام الظن مقام العلم عند عدم التمكن منه غاية الامر انه يلزم من ذلك القول بالظن المطلق فى طريق الحكم لا نفسه وهو مما لا ضير فيه فى المقام فعلى هذا يمكن اثبات عدالة الراوى فى جميع الطبقات لامكان تحصيل الظن بذلك بعد ا

وبه يتم الاستدلال بالاية على حجية خبر الواحد فى كل طبقة من طبقات الرواة بالنسبة الى جميع الاخبار الواردة فى الاحكام الكلية وهو المدعى قلت انه لا دليل على حجية خبر العادل اذا ثبتت عدالته بالظن بل القدر المتيقن منه حجيته فيما اذا امكن تحصيل العدالة فيه بواحد من الطرق الثلثة العلمية اعنى الشياع والبينة والعلم الوجدانى ونحن مكلفون بقبول قوله والعمل بمفاده واما مع عدم التمكن من ذلك فلا دليل على ثبوت التكليف بقبوله وقد عرفت ان تحصيل العلم بذلك اما غير ممكن او غير نافع على فرض امكانه فعلى هذا لا يتم الاستدلال بالاية الشريفة على حجية خبر الواحد فتحصل من جميع ذلك اذا تمسك بالاية الشريفة التى كانت من العمدة من الايات التى يدعى دلالتها على حجية خبر الواحد على اثبات المدعى غير سديد بحجة العدم دلالتها عليه اصلا

ومنها

ومنها اى من جملة الايات التى ادعى دلالتها على المدعى اعنى حجية خبر الواحد قوله تعالى فى سورة البرائة وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون تقريب الاستدلال بها انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم والطائفة الشئ قطعة منه والفرقة جماعة منهم يطلق على الثلثة فيصدق الطائفة على الاثنين والواحد ايضا وليس فى الاية ما يدل على اعتبار العلم عند انذار المنذر فاذا وجب الحذر وجب القبول ولا معنى لذلك الا وجوب العمل على طبق خبر الواحد اذ ليس المراد بوجوب الحذر مجرد الخوف الخوف القلبى مع ترك العمل بالجوارح ضرورة ويوضح الدلالة فيها شيئان احدهما لفظ لعل فى قوله تعالى لعلهم يحذرون حيث انه هنا غير مستعمل فى معناه الحقيقى قطعا بل اريد منه مجرد المطلوبية والمحبوبية لكونها اقرب المجازات

فلعلت الا انه على وجوب الحذر عند انذار المنذر اذا ... العلم

الى الحقيقة عند تعذرها لوضوح عدم امكان الترجي
بالنسبة اليه سبحانه فيكون ذكره منه تعالى من قبيل ذكر
المبادي وارادة الغاية على سبيل الاستعارة التمثيلية
بيان ذلك ان كلمة لعل موضوعة للترجي وهو طلب
ما لا طماعية في وقوعه وتوقع في حصوله وهذا المعنى
مستلزم للجهل بوقوع المطلوب وعدمه ثم ان الطماعية
والتوقع قد يلاحظان للمترجي مثل قولك اصوم اليوم
لعل الله يغفر لي ومثل قول الشاعر احب الصالحين
ولست منهم لعل الله يرزقني صلاحا وامثلته
كثيرة في غاية الكثرة وقد يلاحظان للمترجى له من
دون محسوبية للمتكلم في وقوع ذلك الامر وليس للمتكلم
غرض سوى ارادة الطريق واهداء الغير مثل قولك
للسائل افتح الابواب لعله حصل لك شيء وقولك
لمن ضاع عنه شيء اذهب الى المكان الفلاني لعلك
رايته

رايته وهذا المعنى ايضا كثير ولكن لا يجمل العقيم بالاول
واستعمال لعل في كلام الحكيم انما يكون على سبيل الحقيقة
ولا ريب في ان ارادة شيء منهما في المقام غير صحيح
لاستحالة نسبة الجهل اليه تعالى العالم بكل شيء فعلا لا بد
من ان تكون مصروفة عن ظاهرها وجعلها من باب الاستعارة
التمثيلية بان شبه حصول الخوف والاطاعة تارة وعدمه
اخرى من جهة اختلاف الانذار بالقطع والظن
او اختلاف المخبرين بالصدق والكذب او المخبرين
بالفتح بالاطاعة وعدمها بالمترجي الذي قد يحصل
وقد لا يحصل وتكون هذه الكلمة مستعارة لذلك نظير ما
في بعض الاخبار الدالة على انه تعالى متردد في قبض روح
عبده المؤمن لاجل ميله الى التعايش في الدنيا لا بمعنى
انه متردد واقعا فانه محال عليه تعالى بل الكناية لطفه على
عبده المؤمن كانه لا يريد خلاف ما يريد العبد ومن
هذا البيان يظهر لك الحال في اسناد المكر والاستهزاء

هذا ومثله في المعنى الحقيقي

والسهو والنسيان اليه تعالى والوجه في الكل واضح وهو كونها من
باب الاستعارة فشبه صورة المكر الحاصل بعد فعله تعالى
لصورة ما يترتب على فعل الماكر وكذا الحال في البواقي ويمكن
ان يكون المراد هو المترجي من باب المماشاة عن لسان المخاطب
بمعنى ان المقام مقام الترجي ولو للغير فيكون الجهل مصروفا
للغير نظير ما قاله النحاة في استفهام منه تعالى في بعض المواضع
وكيف كان فلا ريب في دلالة كلمة لعل هنا على محبوبية
الحذر ومطلوبيته فاذا ثبتت مطلوبيته ومحبوبيته
ثبت وجوبه اما لما ذكره صاحب المعالم حيث قال ان
كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله فلا بد من اخراجها
عن ظاهرها وارادة اقرب المجازات منها وهو مطلق
الطلب فيحمل على الوجوب لانه لا معنى لجواز الحذر
او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن
فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي
وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه
الايجاب

اما امره

الايجاب وهو المطلوب وان اورد عليه سلطان العلماء
بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي له موجودا
ظنا او قطعا واما مع احتمال وجود المقتضي للحذر فلا يدل
الحذر على وجوبه اذ ربما كان الحذر مندوبا كالحذر من الطهارة
بالماء المشمس مخافة حصول البرص فلا ريب في ان الحذر
هنا مستحب لا مع احتمال وجود المقتضي له محتمل لا معلوم ولا مظنون
فمجرد وجود المقتضي مطلقا ولو بالاحتمال لا يوجب العلم او
الظن بوجوب الحذر ولكن اجبنا عنه في محله اولا بان
ما ذكرته من التفصيل بين العلم والظن بوجود المقتضي
وبين احتمال المقتضي بالقول بوجوب الحذر في الاول
وبالاستحباب في الثاني انما يكون بالنسبة الى المضرات
الدنيوية كما يشير اليه المثال السابق واما بالنسبة الى
المضرات الاخروية فلا نسلم ما ذكرته من التفصيل فيه
بل دفعها واجب ولو كانت محتملة وما نحن فيه
من قبيل الضرر الاخروي فعلى هذا لا معنى لندب الحذر في

وثانيا ان اذا كان ... ما ذكره صاحب ...

في المقام بل هو واجب قطعا وثانيا سلمنا تمامية ما ذكره من
التفصيل يعني بالنسبة الى الضرر الاخروي الخفي ولكن
مع ذلك كله نقول لا معنى لاستحباب الحذر في المقام
مطلقا فانه لا يصح ان يقال يستحب الحذر عما انذر به بخبر
الواحد مطلقا اعني العمل بمدلوله فانه قد يكون خبر الواحد
دالا على الوجوب ولا ريب في انه لا معنى لاستحباب
الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يقال يستحب ان يعمل
بهذا الواجب فان استحباب العمل بخبر الواحد المفيد
للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا
يتصور له معنى محصل فان معنى الاستحباب جواز ترك
العمل به ورجحان العمل به مقابله فعلى هذا لا يخلو اما ان يكون
في مقابل هذا الخبر المفيد للوجوب واجب اخر كان فردا
له بحيث يكون العمل به افضل من العمل بالخبر
المذكور او يكون فيه الاصل بمعنى العمل بمقتضى الاصل
والمفروض ان مقابل الخبر المذكور ليس الا الواجب الاخر

او الاصل

او الاصل فان كان الاول فيكون معنى الاستحباب فيه
كونه واجبا تخييريا بحيث يكون العمل بالاخر راجحا
فيكون الحذر عن الاول راجحا مستحبا وهذا غير مضر
بالمدعى بل هو عينها ومع ذلك فالمفروض عدمه وان كان
المقابل هو الثاني اعني الاصل اي اصالة عدم الحكم
الشرعي في المسئلة والمفروض انه لا يتصور للخبر المذكور
فرد اخر سوى العمل بمقتضى الاصل اذ الكلام في
العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا
لظاهر الاية او غيرها من الادلة فيكون معنى استحباب
الحذر حينئذ هو التخيير بين العمل بمقتضى الاصل والعمل بمدلول
الخبر مع كون العمل بالاصل افضل ولا ريب في بطلان
التخيير بين الاصل والدليل لاعتبار الشك في موضوع
الاصل والدليل رافع للشك فيرتفع موضوع الاصل بتحقق
العمل بالدليل فعلى هذا يدل قوله لعلهم يحذرون على الوجوب
معينا والثاني ما ذكره المحقق القمي في القوانين

ومحصله انه لا معنى لندب الحذر واستحبابه لان ما انذر به المنذر
قد يكون واجبا وقد يكون حراما ولا معنى لندب الحذر
في فعل الواجب وترك الحرام وكذا لا يصح حمل الطلب
على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر
الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل
منه الظن وحاصله انه ان قلت لم لا تقول بوجوب الحذر
اذا حصل القطع من انذار المنذر وباستحبابه ان لم
يحصل القطع وبعبارة اخرى لم لا تقول ان المراد
من الطلب المستفاد من كلمة لعل هو القدر المشترك
بين الوجوب والندب وهو الرجحان الحذر فاذا
حصل القطع من انذار المنذر فيكون الحذر
واجبا وان حصل له الظن فيكون مستحبا قلت
انه لا يصح حمله على القدر المشترك بما فهم معناه مع
استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على
سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب

العمل

العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على
معناه الحقيقي مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب
الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري
والمفروض انه لا يتصور له فرد اخر سوى العمل بمقتضى
الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث
هو لا اذا كان معارضا لظاهر الاية او الاجماع او غيرهما
والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى
له لارتفاع موضوع الاصل عند وجود الدليل فعلى
هذا ظهرت دلالة الحذر على الوجوب العيني ومن المطلق
والثالث ما نسب الى صاحب الفصول من ان كل من
قال بجواز الحذر ورجحانه وكونه محبوبا لله تعالى قال
بوجوبه بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل والرابع
ما حكاه الاستاد عن بعض اساتيده من ان كلمة لعل بعد
انسلاخها عن معناها الحقيقي فلا بد من ارادة اقرب
المجازات اليه لكونه المتعين ومن المعلوم الاقرب

هو الوجوب الخامس ما ذكره بعض من انه لا شبهة في ان
الجملة المذكورة هو الانشاء والطلب ولا ريب في ان الطلب
ظاهر في الوجوب خصوصا اذا كان الطلب بالجملة الخبرية
فانها تدل دلالتها عليه احسن واكد من دلالة نفس الطلب
عليه فانها باعتبار كانه واقع في الخارج بحيث تخيل
وقوع مضمونها في الخارج ثم يعبر عنها
بذلك بخلاف نفس الطلب فانه يدل على مجرد
الطلب من غير ملاحظة وقوعه في الخارج فالتعبير
في الاية بالجملة المذكورة اعني قوله تعالى لعلهم يحذرون
انما هو لشدة اهتمامه تعالى على ارادة الحذر فتكون
ادل على وجوب الحذر من دلالة نفس الطلب عليه
وهو المطلوب وثانيها كلمة لولا فانها حرف التحضيض
والتندم يدل على مذمتهم لاجل عدم نفورهم لتحصيل
الاحكام الشرعية ولا مذمة الا في ترك الواجب
فاذا وجب النفور وجب الحذر ايضا اما لكونه غاية
للواجب

وغاية الواجب

للواجب واجبة واما لان النفور مقدمة له واذا وجب
المقدمة وجب ذيها اذ لا معنى لوجوب المقدمة مع
عدم وجوب ذيها واما لانه لو لم يكن واجبا لزم ان يكون الانذار
لغوا وعبثا الاتري ان الشارع لو قال لا يجب على ان تعطي
زيدا لكن لا يجب عليه القبول لكان هذا مستهجنا ركيكا
غايته ولاجل هذا تمسك الشهيد الثاني في المسالك
لقوله تعالى في سورة البقرة لا يحل لهن ان يكتمن ما في
ارحامهن على وجوب قبول قول النسوان وتصديقهن
فيما يتعلق بالارحام من الحمل والحيض والعدة ونحوها
ووجهه انه لا معنى لحرمة الكتمان ووجوب الاظهار
عليهن مع عدم قبول قولهن وكذا استدل بقوله تعالى
ومن يكتم شهادة فانه اثم على الله على وجوب قبول
قول البينة اذ لا معنى لحرمة الكتمان ووجوب
اقامة الشهادة على الشاهد مع عدم قبول الحاكم

قوله وبالجملة ان ظاهر الاية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب
بمقتضى كلمة لولا فاذا وجب الانذار وجب الحذر لما
ذكرنا من الوجوه الثلثة منها انه غاية ما يقال في تقريب
الاستدلال بالاية الشريفة على اثبات المدعى فان
قلت انا سلمنا الصغرى والكبرى ولكن الانذار لا
يلزم ان يكون بطريق الاحاد اذ من المحتمل ان
يكون بطريق التواتر بل يمكن دعوى ظهور الاية في
الانذار على سبيل الاجتماع لان انذار الطوائف
ظاهر في اجتماعهم حال الانذار وح لا يصح الاستدلال
للمدعى قلت انا لو لم ندع الاظهرية في الانذار بطريق
الاحاد كما هو المتعارف فلا اقل من بقاء الكلام على
العموم والاطلاق فيشمل المدعى وان دخل فيه غيره ويؤيد
ما ذكرنا استشهاد الامام ع في بعض الاخبار بهذه
الاية ولكن الحق ان الاية لا تدل على حجية خبر الواحد
لوجوه اما اولا فلانها مجملة اذ لها احتمالات ثلثة
احدها

احدها ان يكون المراد من النفر الواجب هو النفور لاجل تحصيل
الاحكام الشرعية فيكون المعنى ح فلولا نفر من كل فرقة
اي جماعة عظيمة طائفة ليتفقهوا في الاحكام الشرعية
الثابتة في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم وقد
ورد على طبقه خبر في تفسير الاية ايضا وثانيها ان يكون
المراد من النفر هو النفر الى الجهاد لانهم اذا امروا الى
الجهاد تسامحوا وتثاقلوا ولا ينفرون الى الجهاد
فنهى الله تعالى عن ذلك فيكون المعنى ح ان النافرين ليتفقهوا
في تحصيل البصيرة في الدين من مشاهدات ايات
الله وغلبة اوليائه على اعدائه وسائر ما يتفق
في حرب المسلمين مع الكفار من ايات عظمة
الله وحكمته فيخبروا بذلك عند رجوعهم الى الفرقة الباقية
في المدينة عند النبي ص حتى يعرفوا ان النبي ص صادق
في كل ما يدعيه من النبوة وغيرها وثالثها ان يكون
المراد منها ذمهم حيث ان المؤمنين لما امروا الى

لاجل التعلم في المال النبي ص في حجة وحده فيبقى المدينة

الجهاد ينفرون اليه كافة فنهى الله تعالى عن ذلك وامر بعضهم
بان يتخلفوا عند النبي ص حتى لا يخلو وحده فيكون المراد
من التفقه ح هو تفقه الباقين عند النبي ص
فيكون المعنى ان المتخلفين يتعلمون مسائل حلالهم وحرامهم
عند النبي ص حتى ينذروا قومهم النافرين
اذا رجعوا اليهم عن الجهاد وقد ورد ايضا على طبق
هذا المعنى تفسير من اهل البيت والاية دليل على
المدعى على الاحتمال الاول والثالث دون الثاني
فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال واما ثانيا فانه
وان سلمنا كون المراد من النفر هو النفر للتفقه في الاحكام
الشرعية ولكن نمنع دلالتها على وجوب الحذر عند
الانذار المستلزم لقبول قول المنذر كما هو المدعى لانا
ذكرنا ان موضع الدلالة فيها هو كلمة لعل وكلمة لولا مع
الوجوه الثلثة في الاخير ولا دلالة فيها باسرها
على المدعى اصلا اما عدم دلالة الوجه الاخير اعني
الاستدلال

الاستدلال بانه اذا وجب الانذار وجب الحذر والقبول
والا لغى الانذار فبانا نمنع اللغوية عند وجوب الانذار
مع عدم القبول اذ اللغوية انما تكون فيما اذا لم تكن فائدة
اخرى وكانت منحصرة في وجوب القبول والحذر و
لكن ليس كذلك اذ من الجائز والمحتمل ان يكون منذر وهلم
لشرط انه مثل تحصيل السامعين فكانه سبحانه قال
انذروا القوم لعله صار ذلك سببا لحصول العلم لهم و
يتخوفون بعده فيكون مفاد الاستدلال المذكور على هذا
وجوب الحذر والقبول عند حصول العلم لهم خاصة ولا
دلالة فيه على حجية خبر الواحد وقول المنذر مطلقا سواء
افاد العلم للمنذر بالفتح ام لا كما هو المدعى ويشهد على الاخير
المذكور ما ذكره المستدل في الاستدلال السابق من وجوب
القبول على الحاكم عند وجوب اقامة الشهادة فان
قول الاثنين معتبر في الجملة بمعنى ان له اثرا في الجملة
لو انضم اليه عدل اخر لا نحو الكتابة وقبل الانضمام

العلم

ليس له اثر ~~في الجملة~~ تام كما في ما نحن فيه فان الحذر قبل حصول
العلم كان له اثر في الجملة وبعد الحصول يكون له اثر تام واما
وجوب قبول قول المرأة فهو ليس للاية المذكورة حتى ما نحن فيه
من هذا القبيل بل هو اما من جهة الاخبار الدالة على
ان الحيض والعدة للمرأة صدقت ولذا لا يتعدى
عنها الى الغير مثل قبول قولها في الياس واما من جهة
الاخبار الدالة على وجوب سماع دعوى المدعي في الامور
الباطنية الخفية التي لا تعلم الا من قبله واما عدم دلالة
الوجه الثاني المذكور في كلمة لولا اعني الاستدلال بان
النفر مقدمة للحذر والنفر واجب ولا معنى لوجوب
المقدمة مع عدم وجوب ذيها فبانا نمنع كون النفر
مقدمة للحذر مطلقا بل اذا حصل للسامع والمنذر
بالفتح واما عدم دلالة الوجه الاول على المدعى اعني الاستدلال
بان الحذر غاية للانذار فاذا وجب الانذار وجب
الحذر ايضا للتلازم بين الغاية وذيها فبانا نمنع
التلازم

العلم

التلازم بينهما مطلقا بل هو ثابت بينهما اذا كان المراد
من الوجوب في الحذر هو الواجب المطلق وهو غير
معلوم اذ من المحتمل ان يكون وجوب الحذر والقبول
مشروطا بحصول العلم للسامعين والمنذرين بالفتح بالترتيب
الذي ذكرنا في بطلان الوجه الاخير واما عدم دلالة
~~الاستدلال بكلمة لعل~~ فان قلت ان الحذر المذكور في الاية
مطلق وليس فيها ما يدل على كونه مقيدا بالعلم قلت لكن
هذا المطلق وارد مورد الغالب والغالب في زمان
نزول الاية ان يحصل من قول المنذر للمنذر بالفتح
العلم والوثوق مضافا الى ان الامام ع استشهد بهذه
الاية لاثبات الامامة مع انه يعتبر فيها العلم ولا يصح
ان يقال ان الحذر بالنسبة الى الامامة وغيرها
من اصول العقائد مقيد بالعلم وبالنسبة الى الاحكام
الشرعية الفرعية مطلق لكونه مستلزما لاستعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي وهو غير مرضي عند المحققين

العلم

كان

واما عدم دلالة الاية الا على العلية لعل فلانك عرفت ان المعنى الحقيقي
لها هو الترجي وقد عرفت انه بالنسبة اليه تعالى محال لكونه
مستلزما للجهل بوقوع المترجى وهو تعالى منزه عنه ولابد في
الترجي من وجود اسبابه فكما انه في المعنى الحقيقي لها
من وجود اسبابه فكذلك في المعنى المجازي وهو المطلوبية
والمحبوبية لابد من وجود شرائطه ومن جملتها علم المكلف
المنذر بصدق المنذر وبصدق المنذر به فالاية مسوقة
لبيان مطلوبية العمل من المنذرين بانذار واذا حصل لهم
العلم فتدل على اعتبار العلم في وجوب الحذر وهو خلاف
خلاف المدعى اعني اثبات الحذر مطلقا سواء افاد قول
المنذر للمنذر العلم ام لا ويشهد على ما ذكرنا من ان المراد من العلم
الاية تدل على اعتبار الخبر المفيد للعلم امور منها انه
لاريب في دخول المسائل العلمية اعني اصول الدين
تحت الاية جدا والقول بدخول غيرها تحتها ايضا
خلاف سياق الاية مع انه مستلزم لاستعمال اللفظ
في اكثر من معنى واحد ومنها انه لاريب في كون
المخاطب

المخاطب بهذه الاية هم الذين يحصل من اخبارهم في غالب الاوقات
العلم للمكلف ولا اقل من الاطمينان الذي هو في حكم
العلم عرفا اذ من المعلوم ان السائلين والمتفقهين في
المسائل الشرعية عن النبي ص لم يكونوا الا مثل ابي ذر وسلمان
وغيرهما من الاصحاب الذين يحصل للمكلف العلم من اخبارهم بمجرد
فيكون هذا كاشفا عن اعتبار الخبر العلمي دون غيره
ومنها ان مورد الاية انما هو في الاخبار التي يجب
تحصيل العلم فيها كما تدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع
وفيها قلت افيسع الناس اذا مات العالم ان لا يعرفوا
الذي بعده فقال ع اما اهل هذه البلدة فلا يعني اهل
المدينة واما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم ان
الله تعالى يقول فلولا نفر من كل فرقة طائفة الخ فان معرفة
الامام ع وثبوت امامته لا يثبت الا بالعلم فيكون الاية
مختصة بذلك ومنها ان الامام ع قد استشهد
في الاخبار الكثيرة بل ادعي تواترها بالاية المذكورة
على اثبات المسائل التي لا يكتفي فيها الا بالعلم بها دا

يشهد على كون المراد من الاية هو تحصيل العلم بما يقوله المنذر
ثم الحذر عنه ومنها ما رواه في الكافي في باب ما يجب على
الناس عند مضي الامام ع من صحيحة يعقوب بن شعيب قال
قلت لابي عبد الله ع اذا حدث على الامام ع حدث
كيف يصنع الناس قال اين قول الله تعالى فلولا نفر الخ
قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء ينتظرونهم
في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم وغير ذلك من الاخبار
الواردة في هذا الباب على هذا النحو وكيف كان فالتعبير
في الاية بكلمة لعل يدل على تحصيل شرط الحذر اعني العلم
بالمنذر لا على حجية خبر الواحد مطلقا فالمعنى انه
لعله يحصل لهم العلم فيحذروا واما ثالثا فان التفقه المراد من
المامور به في الاية هو ادراك الواقعيات في الدين
لان الفاظ الكتاب والسنة محمولة على معانيها
اللغوية والتفقه في زمان صدور الاية وصدور
الاخبار عن النبي باق على معناه اللغوي وهو
الفهم والانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقه
فيها

الا
فيها فالحذر الواجب لا يكون الا عقيب الانذار بها ولا يمكن
الحذر اذا عرف المنذر بالفتح بوقوع الامور الدينية الواقعية
فاذا لم يعرفه فلا يجب عليه الانذار فتدل الاية على وجوب
الحذر اذا علم المنذر بالفتح صدق المنذر في انذاره في
الاحكام الواقعية لا على وجوب تصديق قوله فيما يحكي ويخبر
ولو لم يعلم مطابقته للواقع كما هو المدعى وهذا نظير ان يقول
المولى لعبده اعمل بكل خبر صادق فاللازم عليه العمل
بكل خبر علم صدقه لا كل خبر وبعبارة اخرى ان وجوب الحذر في
الاية مغيا بحال حصول العلم لكن معلق بحسب الظاهر
من سياق الاية ببيان وجوب الحذر عن مخالفة الاحكام
الواقعية لانها التي وجب على المنذرين تبليغها
الى القوم وانذارهم بها وقضية ذلك اختصاص
وجوب الحذر بما اذا حصل لهم العلم بكون الاحكام
احكام الواقعية اذ لو احتمل اعتقادهم اشتباهه بانه
هذا الحكم هل هو من الله تعالى او من الشيطان لا يجب

عنه
عليه الحذر والتخوف قطعا والذي يكشف عما ادعيناه
ان الظاهر انه من اعتبار قول المنذرين العدول بحكم
الاية كونه من باب الطريقية والمرآتية عن الواقع
لا من باب الموضوعية والتعبد الصرف حتى يكون المستفاد
من الاية حجية قول المنذرين مطلقا سواء حصل العلم او
الظن منه او لا يحصل شيء منها والمدعى هو الثاني والمستفاد
الاية هو المعنى الاتي وتوضيح المطلب مع ظهوره ان
اوامر الموالي للعبيد على قسمين احدهما ما يكون المقصود
منه طلب الاتيان بالاحكام الواقعية من دون نظر
لحال الطريق الكاشف عن تلك الاحكام كما
في امر السلطان لبعض خدامه بابلاغ طومار مشتمل
على احكام الى بلد من البلاد ان يعمل اهله بها ومن
الواضح انه يجب عليهم العمل بها الا بما علموا انه
من السلطان وثانيهما ما يكون المقصود
فيه بيان ايجاب العمل بالاحكام التي تدل عليها
الطريق

سواء
الطريق الكذائي سواء حصل العلم او الظن منه ام لا او
كان الطريق مظنونه للواقع ام لا نظير ان يقول السيد لعبده اعمل
بكل ما يقول لك زيد ان سيدك حكم بكذا مطلقا
والفرق بين القسمين ان الملحوظ في القسم الاول
نفس الاحكام الواقعية والطريق غير منظور اليه اصلا
وبالذات بل بواسطة ايصاله اليها وفي القسم الثاني
الامر بالعكس بمعنى ان المقصود هو الاحكام المستفادة
من الطريق الفلاني من حيث انه كل مع قطع النظر عن
الواقع من حيث انه واقع وح نقول ان الظاهر من
الاية هو ارادة المعنى الاول لما ذكرنا والمدعى هو المعنى
الثاني واين احدهما من الاخر فان قلت ان حمل الاية
على المعنى الاول يوجب ان يكون موردها في غاية
القلة اذ الغالب عدم حصول العلم للمنذرين بالفتح فلا
بد من المصير الى المعنى الثاني ومعه تتم دلالتها
على المدعى قلت ان المراد من العلم هو في المعنى الاول

خصوص
ليس العلم الوجداني اعني الاعتقاد الجزمي بل المراد منه
هو الاعم منه الذي مدار الناس عليه في امور الدين
والدنيا من اخذ الزوجة مسائلها من زوجها والتلميذ
من معلمه وغيرهما من ارسال المراسيل في المكاتبات
والحرث والزراعة وغيرهما مما لا يحصى نظير رجوع العوام
الى الخواص في زماننا هذا وما ذكرنا ظهر سقوط
ما لعله يتخيل من انا لو سلمنا ان المراد هو تبليغ الاحكام
الواقعية كما هو المناط في المعنى الاول الذي نزلت
الاية عليه لكن نقول مع ذلك بانها تثبت المدعى
ايضا ضرورة ان الانذار ربما كان باخبار منذر
واحد او اثنين او ثلثة والظاهر انه لم يكن مفيد
للعلم فاذا كان هذا القسم صحيحا بمقتضى الاية ثبت
المطلوب وجه السقوط ما ذكرنا سابقا من انه
في صدر السلف كان يحصل لهم العلم او الاطمئنان
ولو كان المنذر واحدا واما رابعا فهو وان سلمنا
دلالة

دلالة الاية على وجوب الحذر مطلقا عند الانذار ولو
لم يفد العلم على الوجوه التي ذكرنا دلالتها عليه
سابقا لكنه لا يدل على المدعى ايضا اعني وجوب
العمل بخبر الواحد من حيث انه خبر لان مفاد الاية ليس
الا وجوب التخوف على السامعين عقيب انذار المنذرين
وذلك لان الانذار كما قال اهل اللغة هو الابلاغ
مع التخويف فالتخويف ماخوذ فيه والحذر هو التخوف
الحاصل عقيب هذا التخويف وهو غير موجود في المدعى
اعني تصديق الراوي في خبره لعدم وجوب التخويف والانذار
على الراوي ابتداء وان اشتمل خبره على التخويف بل وان
قصد الانذار لان الرواية من حيث انها رواية عبارة
عن حكاية قول الامام ع ونقل كلامه بلفظه الى شخص اخر
وربما كان عاميا لا يدري مضمون الخبر اصلا لكن وظيفته
هذا الشخص تصديقه في صدور هذا الكلام عن الامام
واما ان مدلوله متضمن لما يوجب التحريم الموجب للخوف
او الكراهة فهو مما ليس فهم المنذر فيه حجة بالنسبة الى

هذا الرجل بل فهم نفسه حجة في حقه فاذا لم يكن في الرواية انذار
فلم يكن مشمولا للاية حتى يثبت به المدعى وحاصل
هذا الجواب ان الانذار هو الابلاغ مع التخويف وهو
من صفات المعاني وما نحن فيه نقل الراوي قول الامام حكاية
ونقل كلامه بلفظه الى شخص اخر وليس فيه انذار وتخويف
بل ولو كان مدلوله متضمنا لما يوجب التخويف كالواجب والحرام
لم يحصل الخوف للمروي له لاحتمال ان يكون المطلب
عنده للندب او الكراهة وفهم المجتهد ليس بحجة لمجتهد
اخر واذا لم يكن في الخبر المروي انذار فلم يكن مشمولا
للاية فاذا لم يكن مشمولا لها فلا يثبت به المدعى
ولذا قال العلامة الانصاري في الرسالة ان الاولى
هو الاستدلال بهذه الاية لحجية قول المجتهد للمقلد ولا
للعكس وان كان هو ايضا لا يخلو عن نظر كما سنبينه
ان شاء الله عن قريب ولذا قال المحقق البهائي في
اربعينه ان الاستدلال بخبر حفظ اربعين حديثا ليس
بادون

بادون من الاستدلال باية النفر حيث انه بعد ان ذكر
الخبر المروي عن موسى بن جعفر ع قال قال رسول الله صلى الله عليه
من حفظ على امتي اربعين حديثا مما يحتاجون اليه
في امر دينهم بعثه الله تعالى عز وجل يوم القيمة فقيها
عالما الخ قال اما لفظه ان هذا الحديث مستفيض بين
الخاصة والعامة بل قال بعضهم انه متواتر فان تلك
امكن الاستدلال به على ان خبر الواحد حجة ولم اجد
احدا استدل به على هذا المطلب وظني ان الاستدلال
به على ذلك ليس بادون من الاستدلال
عليه باية فلولا نفر من كل فرقة طائفة الخ انتهى
فقوله ليس بادون الخ اشارة الى ضعف الاستدلال
بهذه الاية بل بطلان الاستدلال بها لان الاستدلال بالحديث
المذكور ضعيف جدا بل باطل جزما فتكون هي ايضا
مثله وقد اجيب عن هذه الاية بوجوه اخر بعضها
ضعيفة منها ان الاية واردة في مقام الوعظ لا كما انها

على الانذار الذي يلاحظ فيه جانب الغير لوضوح ان الانذار
لا يحصل الا بالنسبة الى الغير فيكون وجوب الحذر
بالنسبة الى المتعظين ولا ريب في ان الوعظ اما ان
يكون امرا بالمعروف او نهيا عن المنكر وكلاهما واجبان
اجماعا هذا مجمل الكلام وتفصيله ان التخويف
المستفاد من لفظ الانذار لا يجب الا على الواعظ
في مقام التخويف والايعاد على الامور التي يعلم الحكم
بحكمها من الوجوب والحرمة كان يوعد على شرب
الخمر وفعل الزنا وترك الصلوة فيجب حينئذ التخويف
على المتعظين لما ذكرنا من ادلة الامر بالمعروف
ولا يقال ان الله تعالى اجل وارفع من ان يكون واعظا
لانا نقول انه تعالى قال في كتابه الكريم ان الله يعظكم
الخ وغير ذلك من الايات الدالة على ذلك وفيه
ان الاية كما انها متضمنة للفظ الانذار المستفاد
منه انها واردة في مقام الوعظ كذلك انها متضمنة
للفظ

للفظ التفقه المستفاد منه وجوب الاجتهاد لا الوعظ
فانه يدل على كونها واردة في مقام الوعظ اذ لا
في التفقه حال الغير اصلا بل هو مختص بنفس الفقيه
بخلاف الانذار فان ملاحظة حال الغير مأخوذة
فيه ومع هذا الاحتمال كيف يمكن حملها على خصوص
الوعظ ومنها انها واردة في مقام الافتاء اي يجب الافتاء
على المجتهدين كفاية ويجب على الناس التقليد لفقد
الادلة فيكون التخويف المستفاد من الانذار واجبا
على المجتهد كفاية لما يدل عليه لفظ الطائفة المذكورة في الاية
فاختصاص النفر بها يدل على الوجوب الكفائي والا فلا
يصح التقسيم بها واذا كان التخويف واجبا على المجتهد
وعلى المقلد التخوف عقيبه ايضا فيكون المراد من القوم
المذكور في الاية حينئذ المقلدون الذين يجب عليهم
الحذر عند الانذار لدلالة ادلة الامر بالمعروف والنهي عنه عليه
عليه استدلال العلامة به بهذه الاية على كون الافتاء واجبا

كفائيا لا عينيا غاية الامر ان وجوبه بالنسبة الى الفقه اعني
النافر عيني وبالنسبة الى الغير اعني الباقين في البلد
كفائي ومقتضى وجوب الكفائي كون الواجب
مطلوبا للشارع بالنسبة الى جميع المكلفين لكن يسقط
عن الباقين عند قيام من يكتفى به واما مع عدم من
به الكفاية فيجب على كل منهم عينا ان يجب عليه تحصيل مقدماته
ايضا على القول بوجوب مقدمة الواجب هذا اذا كان
قادرا على تحصيلها والا فيجب على الغير تحصيلها ايضا
ومن هنا قال بعضهم بوجوب الاجتهاد عينا على كل
الناس الذين يقدرون عليه لعدم من به الكفاية بالنسبة
الى هذه الازمنة وفيه اولا ان دلالة الاية على
وجوب الاجتهاد موقوف على اثبات ان المراد
من التفقه المامور فيها هو الاجتهاد اعني العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية لا ان
المراد منه المعنى اللغوي اعني مطلق الفهم وانى
لك

في نسخة

لك باثبات ان المراد هو المعنى الخاص مع انه مستحدث
في زمن نزول الاية فيتعين ان المراد منه هو المعنى
اللغوي اعني فهم المسائل الشرعية سواء كان بالاجتهاد
او بالتقليد وسواء كان بالبلاغ او بغيره فلا وجه
لتخصيص الاية بالاجتهاد فان قلت ان الامر
بنفر طائفة من القوم يدل على ارادة الاجتهاد
من التفقه المامور فيها والا وجب عليه ان يامر بنفر
الجميع للتفقه قلت لو امر بذلك لاختل امور
معاش القوم وهو ظاهر ولذا امر بالنفر بعض
دون بعض وثانيا سلمنا ان المراد من التفقه
هو المعنى الخاص ولكن الاخبار المتضمنة لاستشهاد
الامام ع بالاية الشريفة على وجوب المسافرة الى
البلد الذي مات فيه الامام ع للتفقه في نائبه
وخليفته وهو من مسائل اصول الدين تمنع عن ارادة ذلك
المعنى منه فعلى هذا يكون مورد الاية مختصا باصول

وحمل الاية عليه غير بعيد

الدين لا المسائل الفرعية التي هي قابلة للاجتهاد ومن المعلوم
ان العلم بالمسائل الاصولية لا يسمى اجتهادا لعدم صدق
تعريفه عليه بل كان العلم بها واجبا عقليا بحيث كان
وجوبها مركوزا في قلب الانسان ولذا لا يقال
ان العلم بالمعلومات كالعلم بطلوع الشمس ونحوه
يكون اجتهادا وهذه الاخبار كثيرة بل مستفيضة
بل متواترة بحيث قد عقد في الكافي بابا لذلك
منها المروي عن عبد الاعلى قال سئلت عن ابي
عبد الله ع ان اماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من
وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان الامام ع اذا
هلك دفعت وصيه على من هو معه في البلد وحق
النفر على من ليس بحضرته اذا بلغهم ان الله عز وجل
يقول فلولا نفر الخ وغير ذلك من الاخبار الواردة
في هذا الباب فمن اراد تفصيلها فليراجع الى
محلها والحاصل ان هذه الاخبار مانعة عن ارادة
الاجتهاد

الاجتهاد من التفقه فيكون مورد الاية بمقتضى الاخبار
المذكورة معرفة اصول الدين فقط فقد عرفت ليس من
الاجتهاد في شيء فلا دلالة للاية على وجود الاجتهاد
اصلا وثالثا لو سلمنا دخول المسائل الفرعية التي هي
محل الاجتهاد تحت الاية ايضا بان نقول ان المراد
من التفقه اعم من المسائل الاصولية والفرعية بحيث
كانت مشتملة عليهما معا ولكن نقول ان دخول المسألتين
تحتها غير معقول جزما لكونه مستلزما للارادة المعنيين
المختلفين من لفظ واحد وهو غير قابل لها احد اما
ذلك انه لا ريب في ان الامر بمعرفة اصول الدين كان
من باب الارشاد وبيان الواقع والاهتداء الى
الحق نظير الامر بالاطاعة في قوله تعالى اطيعوا الله و
اطيعوا الرسول وقوله ص ومن مات ولم يعرف
امام عصره فقد مات ميتة الجاهلية لان الامر بها ليس
من باب الحكم والالزام بحيث يكون مجعولا شرعا المكلف

كان ان يكون

من كون وجوب اصول العقايد من المستقلات العقلية بحيث
مركوزا عند الاذهان ولا ريب ايضا في ان الامر بالمسائل الفرعية
انما هو من باب الالزام والجعل بمعنى ان الشارع قد جعل ظن
المجتهد معتبرا فيها بالنسبة الى نفسه ومقلده فاذا ثبت
ذلك فنقول ان ارادة وجوب معرفة المسائل الاصولية
والاجتهادية معا من قوله تع ليتفقهوا الخ مستلزم
لكون الامر بالتفقه بهذه الكلمة ارشاديا بالنسبة الى
اصول العقايد والزاميا بالنسبة الى المسائل الاجتهادية
ولا ريب في ان الانشاء الواحد غير قابل للارادتين
معا فعلى هذا ان القدر المتيقن منها هو دخول
اصول العقايد تحت الاية فيكون موردها هو الاصول
فقط لدلالة الاخبار المذكورة على ارادة ذلك فلا
تكون الاية شاملة للاجتهاد اصلا لعدم جواز
ارادتهما منها وهو المطلوب ورابعا سلمنا جميع ما ذكر
ولكن صدر الاية مانعة عن ارادة الاجتهاد من
التفقه بمعنى حجية ظنه في المسائل الفرعية بيانه

انه تع قد ذم الناس بعدم نفرهم الى المدينة لاجل التفقه
حيث قال فيها فلولا نفر الخ ولا ريب في ان المذمة
انما تحسن اذا كان الفعل الذي وقعت المذمة
على تركه مسبوقا بالعلم على المذمة كما اذا امر المولى
عبده باتيان شيء اليه مثلا وعلم العبد بذلك ولم
يات به يستحق الذم عند العقلاء واما لو ذمه
على تركه مع عدم امره به قبله وعدم علم العبد به اصلا
فلا يحسن هذا الذم من المولى بل يذم العقلاء المولى
ح دون العبد ومن هذا القبيل الاية الشريفة فانه تع
لم يامر الاجتهاد ولم يحكم عليه قبل هذه الاية بالاجتهاد
اصلا حتى يذمهم في تركه بل المفروض اثبات وجوب
الاجتهاد بنفس هذه الاية فصحة المذمة والتوبيخ
على عدم النفر لاجل التفقه تدل على ان المراد من التفقه
هنا هو فهم اصول العقايد ومعرفة الامام ع وغيرها
من الاصول وقد عرفت انها كانت من المستقلات

العقلية فيكون العلم بها مسبوقا على هذه الاية فيصح التوبيخ
والمذمة على تركها جدا فعلى هذا يكون مورد الاية
مختصا باصول الدين فقط لا الاجتهاد اعني المسائل
الفرعية ومنها ان الاية واردة في مقام بيان وجوب
النفر الى الجهاد فيكون المراد منها ح حصول البصيرة
في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور غلبة المسلمين على اعدائه اوليائه
وسائر ما اتفق في حرب المسلمين مع الكفار من آيات
عظمة الله وحكمته فيخبرون بذلك عند رجوعهم الى المتخلفين
في المدينة ويشهد على هذا انه قد فسر الاية بان المراد
نهي المؤمنين عن نفر جميعهم الى الجهاد كما يظهر من
صدر الاية وما كان المؤمنون الخ وامر بعضهم بان
يتخلفوا عند النبي ص ولا يخلوه وحده ومن الواضح
ان ذلك غير المدعى جدا وهو دلالتها على حجية خبر الواحد
وفيه اولا ان حمل مورد الاية على الجهاد مناف لاطلاقها
فان المراد من التفقه في الدين هو مطلق العلم بالاحكام الشرعية

الثابتة فيه فتخصيصها بالجهاد مناف للاطلاق والاقتصار الله
الا بدليل وهو مفقود وثانيا انه مناف للاخبار الدالة
على ان مورد الاية في معرفة وصي الامام ع الاول بعد
مضيه ع كما يدل عليه اخبار كثيرة منها الخبر المروي عن
العياشي عن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال قلت اذا
حدث للامام ع حدث كيف يصنع الناس قال يكونون
كما قال الله تع فلولا نفر الخ قال قلت فما حالهم قال
هم في عذر وغير ذلك من الاخبار الواردة في هذا الباب
في الكافي وثالثا انه مناف للاخبار الواردة في بيان
ان مورد الاية هو وجوب النفر الى الحج لتضمنه فوائد
كثيرة بل اكثر الوفادة الى الله تع وطلب الزيادة
في الثواب والخروج من كل ما اقترف العبد تائبا
مما مضى ومستانفا لما يستقبل والعلم بالمسائل
الشرعية بالسؤال عنهم ع لكونهم ع في المدينة الطيبة
التي هي واقعة في طريق الحج وغير ذلك من الفوائد

بل قيل ان الحكمة في وجوب الحج على الناس ليست الا [تضمنه]
تلك الفوائد المذكورة كما نطق به الخبر المروي في
العيون في باب العلل التي ذكر الفضل بن شاذان انه
سمعها من الرضا في حديث طويل فيه هذا فلم امر
بالحج قال لعلة الوفادة الى الله تعالى وطلب الزيادة
والخروج من كل ما اقترف العبد تائبا مما مضى و
مستانفا لما يستقبل مع ما فيه من اخراج الاموال
وتعب الابدان والانتقال عن الاهل والاولاد وحظر
الانفس من اللذات الى ان قال ع مع ما فيه لجميع
الخلق من المنافع من شرق الارض وغربها ومن
البر والبحر ممن يحج وممن لا يحج من بين تاجر و
جالب وبايع ومشتري وكاسب ومسكين ومكاري
وفقير وقضاء حوائج اهل الاطراف في المواضع
والتمكين لهم الاجتماع فيها مع ما فيه من التفقه
ونقل اخبار الائمة ع الى كل صقع وناحية كما
قال

قال الله تعالى فلولا نفر الخ فعلى هذا يكون حمل الاية على
وجوب النفر الى الحج دخالا وجه اصلا فقد تلخص
مما ذكرنا ان الاجوبة المذكورة ما بين ضعيفة
بل فاسدة ولكن الانسب كما هو الحق عند التحقيق
ان يقال ان الاية الشريفة واردة في مقام بيان
وجوب التفقه في الاحكام الواقعية من الدين اصولا
كانت ام فروعا وهي التي وجبت على المنذرين تبليغها
الى القوم واخبارهم بها وبالجملة ان مورد الاية هو
الاحكام الواقعية التي كان مطلوب الشارع منها
انتشارها في جميع الاطراف وهذا المعنى شامل
لاصول الدين ايضا كالاخبار المتضمنة لكون الاية
واردة في معرفة وصي الامام ع الاول بعد مضيه ع
وهذا لا ينافي كالاخبار المتضمنة لكون موردها
هو وجوب الحج لما عرفت من استلزام المشي الى
الحج العلم بالمسائل الشرعية بالسؤال عنهم ع الذي كان

بينهم
سببا لانتشار الاحكام بتبليغ اهل كل صقع الى اهلها
بعد الرجوع والحاصل ان مورد الاية هو وجوب
التفقه في الاحكام الواقعية من الدين اصولا
كانت ام فروعا ولا دلالة لها على حجية خبر الواحد
اصلا نعم لو ثبتت حجيته بدليل اخر فهو والا فلا
يمكن اثباته بهذه الاية جزما ومن جملة الايات التي
ادعى دلالتها على حجية خبر الواحد اية الكتمان مثل
قوله تعالى في سورة البقرة الذين يكتمون ما انزلنا من
البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس
في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون
تقريب الاستدلال بها انها تدل على حرمة كتمان
البينات والهدى بعد بيانها للناس في الكتاب
اعني التورية او القران ع والمراد من الهدى هو الاحكام
الحقة الثابتة في الدين ~~ومنها الاخبار~~ فاذا ثبتت
حرمة الكتمان وعدم الاظهار وجب الاظهار واذا
وجب

واذا فاعله ملعون

وجب الاظهار وجب القبول اذ لولا يجب القبول لغا البيان
لما انتجه حرمة الكتمان للزوم اللغوية ومن هنا استدل
الشهيد في المسالك بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن
ما في ارحامهن على وجوب قول النساء فيما لا يعلم
الا من قبلهن من الحمل والحيض والعدة ونحوها والاخبار
الصادرة عن الائمة ع الاخبار من الهدى التي هدى
وفيه اولا ما قيل انها نزلت في حق علماء اليهود
حيث انهم كانوا يخفون اوصاف النبي ص وعلاماته
ولا يظهرون للناس بعد ما بين الله لهم ذلك في
التورية ومن المعلوم انه لا دخل له بالمدعى من حجية
خبر الواحد ولكن هذا الجواب غير سديد لان
العبرة بعموم اللفظ واللفظ عام وخصوص المورد
لا يخصص العام وثانيا سلمنا عموم المورد ولكنه
انما يتم اذا كان المراد من الكتمان عدم الاظهار ولكنه

الاخبار من

لا خصوص المورد

غير معلوم لانه يحتمل احتمالا قريبا ان يكون المراد منه
الجحود والانكار كما فسر به في بعض الاخبار واذا
جاء الاحتمال بطل الاستدلال وثانيا لنا سلمنا كون
المراد منه هو عدم الاظهار ولكن نقول ان غاية ما
يستفاد منها وجوب اظهار الهدى والبينات
الناصة في الكتاب وقبول هذه الهدى وهو مشروط
بالعلم بكونها في الكتاب وهو مفقود لعدم حصول
العلم من قول الراوي فان قلت ان الراوي اخبر
عن قول الامام ع وكلما يقول ثابت في الكتاب
بنص الكتاب العزيز ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين قلت ان كون ما اخبر به الراوي
من الامام ع اول الكلام ولو حصل العلم من قوله
فالمدار على العلم لا على الخبر ورابعا ان مفاد الاية ثالثا
وجوب اظهار الهدى وكون ما اخبر به الراوي
من الهدى غير معلوم لاحتمال كونه من الضلالة
والغي وكونه من الشيطان او ابي هريرة مثلا
وخامسا

وخامسا نمنع الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب الاظهار ووجوب
القبول واما ما ذكره من انه لو لم يجب القبول مع
وجوب الاظهار يلزم اللغوية فهو باطل لانها تلزم
فيما اذا كانت فائدة وجوب الاظهار منحصرة في القبول
ولكن ليس كذلك لوجود الفائدة لوجوب الاظهار
وهي رجاء وضوح الحق وشياعه الحاصل من تعدد
المظهرين فاذا شاع الخبر يحصل للناس العلم ويعملوا
به ح لا بخبر الواحد ويمكن ان يكون وجوب القبول مشروطا
بحصول العلم عقيب الاظهار ويمكن ان يكون مختصا بالامر
الذي يحرم كتمانه ويجب اظهاره فالاية ساكتة عن وجوب
القبول مطلقا ولو لم يحصل العلم فان من امر غيره
باظهار الحق للناس ليس مقصوده الا عمل الناس بالحق
ولا يريد بمثل هذا الخطاب تاسيس حجية قول المظهر تعبدا
ووجوب العمل بقوله وان لم يطابق الحق ومن هنا
ظهر فساد قياس هذه الاية باية حرمة الكتمان على النساء
في الدلالة على وجوب القبول فان قياسها عليه قياس

مع الفارق لعدم انحصار فائدة حرمة الكتمان ووجوب
الاظهار في الاية المذكورة في وجوب القبول كما
عرفت بخلاف حرمة الكتمان ووجوب الاظهار
في اية كتمان النساء فان فائدتها منحصرة في القبول
للقاعدة المعروفة الدالة على ان كل ما لا يعرف الا من قبل
قائله فقوله حجة فيه وبالجملة ليس في الاية المذكورة
دلالة على حجية خبر الواحد تعبدا ومن جملة الايات
التي استدلوا بها على حجية خبر الواحد اية السؤال وهي مذكورة
في موضعين من القرآن احدهما في سورة النحل والاخر
في سورة الانبياء مثل قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك
الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا
تعلمون بالبينات والزبر وانزلنا اليك الذكر لتبين
للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون وجه تقريب الاستدلال
بها ان المراد بالذكر اما ان يكون هو القرآن واما ان يكون
هو العلم فيكون المراد باهله اما ان يكون هو اهل القرآن
واما ان يكون اهل العلم وعلى كلا التقديرين تشمل الاية
الراوي

الراوي والمجتهد لكونهما من العارفين بالقرآن ومن العالمين
بالاحكام الشرعية والسؤال اما ان يكون عن حكم الله
واما ان يكون عن الاخبار الصادرة عن الائمة ع والاول
في المقلد بالنسبة الى المجتهد والثاني في
المجتهد بالنسبة الى الراوي فالمراد من السؤال
اعم من السؤال عن الفتوى والرواية ولذا استدلوا بها على
حجية قول المجتهد في حق مقلده وعلى حجية قول الراوي في
حق المجتهد وليس المراد من اهل الذكر خصوص المجتهدين
العالمين بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية لانه معنى
مستحدث جديد وتنزيل التنزيل عليه غير سديد فاذا وجب
السؤال وجب القبول والا لزم اللغوية في وجوب السؤال
فان قلت ان الدليل اخص من المدعى لان المدعى اثبات حجية
خبر الواحد مطلقا سواء مسبوقا بالسؤال ام لا بل يكون
كلاما ابتدائيا للامام ع والاية على تقدير تسليم دلالتها
تثبت حجية القسم الاول من الخبر قلت اولا لو سلمنا
اخصيته من المدعى ولكن نثبت المدعى بالاجماع المركب وعدم

القول بالفصل بان نقول اذا ثبت حجية خبر الواحد في الا[حكام]
المسبوقة بالسؤال فتثبت حجيته في الاحكام الابتدائية
الغير المسبوقة بالسؤال لعدم القول بالفصل اذ كل من
قال بالحجية في القسم الاول قال بالحجية في القسم الثاني وثانيا
نمنع انحصاره لوجوب السؤال اذ لا يجوز للمجتهد العمل
بخبر الواحد الا بعد الفحص عن معارضه وكيفية علاج
التعارض من التقييد والتخصيص والطرح والفحص
نوع من السؤال فعلى هذا يكون الدليل مساويا للمدعى
هكذا قال الاستاد دام ظله ولكن يمكن المناقشة بان
يقال ان الفحص ليس سؤالا قطعا وعلى تقدير تسليمه
فالسؤال ظاهر في معناه المعروف وثالثا ان
السؤال مقدمة لقول المسؤول والغرض الاصلي قول
المسؤول لا ان السؤال سبب لوجوب القبول وبعبارة اخرى
ان اهل العرف يستكشفون من الامر بالسؤال بطريق
الان حجية اصل قول المسؤول وينتقلون منه اليه انتقالا
من المعلول الى العلة هذا غاية ما قيل او يقال في تقريب
الاستدلال

الاستدلال بآية السؤال على حجية خبر الواحد وفيه
انا نقول ان استدلالهم بالاية اما ان يكون بملاحظة ظاهرها
وتنزيلها واما ان يكون بملاحظة باطنها وتاويلها يعني بملاحظة
ما ورد في تفسيرها عن الائمة عليهم السلام وعلى كلا التقديرين لا تثبت
المدعى اصلا اذ لو كان مرادهم هو الاول كما هو الظاهر من
كلامهم فلا اشكال في انها لا ربط لها بالمدعى لان الظاهر
منها بملاحظة سياقها ان المراد من اهل الذكر علماء اليهود
كما عن ابن عباس ومجاهد وقتادة والحسن فان المذكور في
سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي
اليهم فاسئلوا اهل [الذكر] ان كنتم لا تعلمون بالبينات والزبر و
في سورة الانبياء وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وظاهر سياقها ان
المراد من اهل الذكر علماء اليهود وانهم يجب السؤال عنهم في
خصوص الانبياء السابقة في انهم كانوا رجالا لا ملائكة
حيث ان عوام الكفار كانوا زاعمين ان النبي المبعوث

من جانب الله على العباد لا يكون بشرا مثل سائر العباد وقالوا
ابشرا منا واحدا نتبعه وقالوا لو شاء الله لانزل ملائكة
وغير ذلك من الايات الدالة على ذلك فردهم سبحانه بقوله
بان الانبياء السابقة لم يكونوا الا رجالا مثلكم فامرهم
بان يسئلوا علمائهم عن ذلك حتى يخبروهم عن ذلك فيكون
ظاهر معنى الاية على هذا فاسئلوا ايها المنكرون لبشرية
النبي صلى الله عليه وآله علماءكم حتى يخبروكم بذلك ومن المعلوم انه لا دخل
له بالمدعى اعني حجية خبر الواحد فان قلت ان ما ذكرته مناف
للاخبار الصادرة عن الائمة عليهم السلام الدالة على انهم لا يسئلوا
علماء اليهود حيث انهم منكرون لحقية مذهب الاسلام
ويدعونكم عنه وان يجيبوا على طبق مذهبهم قلت على تقدير
تسليم صحة سند هذه الاخبار انه في خصوص الاحكام
الشرعية واما اذا كان السؤال عنهم في خصوص
كون الانبياء السابقة بشرا لا ملائكة فلا منافات لها
اذ لا داعي الى الكذب في خصوص هذا السؤال هكذا ذكره الاستاد دام ظله
ولكن

ان العبرة بعموم اللفظ

ولكن فيه تامل لان الداعي الى الكذب هنا ايضا موجود وهو عدم
صيرورة المسلمين كثيرين فان قلت ان غاية ما ذكرت
هو بيان مورد الاية وكونه خاصا ومن المعلوم ان خصوص
المورد لا يخصص عموم اللفظ ومن الواضح ان اهل الذكر عام
لانه اسم جنس مضاف قلت انا لم نقل بان خصوص
المورد مخصص لعموم العام حتى يرد ما ذكرته بل المقصود ان
سياق الاية بعد ملاحظة صدرها وذيلها يقتضي السؤال
عن علماء اليهود والفرق بين تخصيص العموم بالمورد واقتضاء
السياق واضح اذ على الاول يجب الاخذ بظاهر اللفظ عموما
وخصوصا واطلاقا وعلى الثاني يؤخذ بما يقتضيه سياق
الكلام وان كان مرادهم من الاستدلال بالاية هو الثاني
اعني الاستدلال بها من حيث الباطن والتاويل ففيه اولا
ان الاخبار الكثيرة بل المستفيضة بل المتواترة تدل على ان
المراد من اهل الذكر المذكور في الاية هو الائمة عليهم السلام الاطهار
صلوات الله وسلامه عليهم واين هذا من المدعى وهي كثيرة منها
المروي عن عبد الله بن الرحمن بن كثير قال قلت لابي عبد الله

فمن اهل الذكر في قوله تع فاسئلوا اهل الذكر فقال ع الذكر محمد ص
ونحن مسئولون ومنها المروي عن الوشاء قال سألت
الرضا ع فقلت له جعلت فداك فمن اهل الذكر في فاسئلوا
اهل الذكر الخ فقال ع نحن اهل الذكر ونحن مسئولون
فقلت له ع فانتم المسئولون ونحن السائلون قال نعم
قلت حق علينا ان نسألكم قال نعم قلت حق عليكم ان
تجيبونا قال ع لا ذاك الينا ان شئنا فعلنا وان شئنا
لم نفعل اما تسمع قول الله تع هذا عطاؤنا فامنن او
امسك بغير حساب ومنها المروي عن ابي بكر الحضرمي
قال كنت عند ابي عبد الله ع ودخل اليه الورد اخو
الكميت فقال جعلني الله فداك اخترت لك سبعين مسئلة
ما يحضرني منها مسئلة واحدة قال ولا واحدة يا ورد
قال بلى قد حضرني منها واحدة قال ع وما هي قال قول
الله تع فاسئلوا اهل الذكر الخ من هم قال نحن قلت علينا
ان نسألكم قال نعم فقلت عليكم ان تجيبونا قال ع ذاك
الينا ومنها المروي عن ابي جعفر ع قال من عندنا يزعمون

ان

ان قول الله تع فاسئلوا اهل الذكر الخ انهم اليهود والنصارى
وقال اذا يدعونكم الى دينهم ثم قال واشار بيده الى
صدره نحن اهل الذكر ونحن المسئولون ومنها
المروي عن الصادق ع وقال الله تع فاسئلوا اهل
الذكر قال الكتاب الذكر واهله آل محمد ص امر الله بسؤالهم
ولم يؤمروا بسؤال الجهال وسمى الله عز وجل القرآن ذكرا فقال
تبارك وتعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس
الخ ومنها ما في العيون عن الرضا ع وقالت العلماء
فاخبرنا هل فسر الله الاصطفاء في الكتاب فقال
الرضا ع فسر الاصطفاء في الظاهر سوى الباطن
في اثني عشر موضعا وموطنا فاول ذلك قوله تع
الى ان قال ع واما التاسعة فنحن اهل الذكر قال
الله تع فاسئلوا اهل الذكر الخ فنحن اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون فقالت العلماء انما عنى بذلك اليهود و
النصارى فقال ابو الحسن سبحان الله وهل يجوز

ذلك اذن يدعونا الى دينهم ويقولون انه افضل من دين
الاسلام فقال المأمون عليه اللعنة والعذاب
فهل عندك في ذلك شرح بخلاف ما قالوا يا
ابا الحسن فقال ع نعم الذكر رسول الله ص ونحن اهله
وذلك بين في كتاب الله حيث يقول في سورة
الطلاق فاتقوا الله يا اولي الالباب الذين آمنوا
قد انزل الله اليكم ذكرا رسولا يتلو عليكم آيات الله
مبينات فالذكر رسول الله ص ونحن اهله الى آخره
الى غير ذلك من الاخبار التي يوجب التعرض لها
الخروج عن الفن وما حكي عن بعض من ان سند هذه
الاخبار ضعيف باطل جزما لان هذه الاخبار
على ما قاله الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة
ستة اثنان منها صحيحان وهما روايتا محمد بن
مسلم والوشاء فلاحظ ورواية ابي بكر الحضرمي

حسنة

حسنة او موثقة نعم ثلث منها لا تخلو عن ضعف
وهو غير قادح قطعا ولكن الظاهر عدم انحصارها
في الستة كما لا يخفى على من تتبع في الكافي وغيره
والحاصل ان هذه الاخبار تدل على ان المراد من
اهل الذكر هم الائمة عم فعلى هذا لا يمكن ان تدل الاية
على اثبات حجية خبر الواحد اصلا فان قلت
ان اهل الذكر بحسب اللغة هو اهل العلم فيشمل الرواة
والائمة ع فتدل الاية على وجوب السؤال عن كل ذي علم ومنه الرواة
فاختصاص اهل الذكر بالائمة ع من جهة كونهم ع اكمل افراد
اهل العلم قلت ان الذكر اطلق في القرآن على معنيين احدهما
القرآن كما هو ظاهر قوله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
والاخر الرسول كما هو ظاهر قوله تع الذين آمنوا قد انزل
الله اليكم ذكرا رسولا يتلو عليكم الخ والائمة ع اهل الرسول
واهل القرآن وعلم الغير في جنب علمهم ع كالقطرة بالنسبة
الى البحر بل علم الغير في جنب علمهم ع ملحق بالمعدوم بل

معدوم وان قلت ان السؤال اعم من الائمة اعم من ان يكون
بلا واسطة او بواسطة بان سئل الراوي الذي سمع من
الائمة ع قلت ان شموله للقسم الثاني موقوف اما على العلم
الشرعي بحجية قول الراوي وهو اول الدعوى لان
الكلام في اثباتها بهذه الاية واما على العلم الوجداني
على حجيته فح يكون اعتباره بالعلم لا بالخبر وثانيا لو
اغمضنا عن الاخبار الواردة في تفسير اهل الذكر فنقول ان
الاية تدل على حجية خبر الواحد لو كان مفيدا للعلم بالواقع
لان المقصود من الامر بالسؤال عند عدم العلم بحسب الظاهر
ليس مجرد وجوب السؤال للعلم بالجواب تعبدا بل المقصود
منه وجوب تحصيل العلم والسؤال مقدمة له بحيث لو
لم يحصل العلم من سؤال واحد فلا بد من السؤال ثانيا
وثالثا وهكذا الى ان يحصل العلم بالمأمور في محله من ان
الحكم المعلق على شرط او وصف يتكرر بتكررهما فكانه
يجب عليه السؤال من اول الامر فكل يجب عليه اذا
سئل

سئل ولم يجب او اجيب ولكن لم يحصل له العلم لصدق
عدم العلم الذي انيط به السؤال في جميع ذلك ومنه الا دخل
له بحجية خبر الواحد لعدم افادته العلم غالبا ضرورة ويؤيد
ماذكرنا ورود الاية في اصول الدين وعلامات النبي ص و
اوصافه ص التي لا يؤخذ فيها بالتعبد اجماعا بل لا بد
فيها من العلم جزما وثالثا لو اغمضنا عن جميع ذلك و
قلنا بان المراد من الامر بالسؤال وجوب السؤال
للعمل بالجواب تعبدا ولكن نقول لا يطلق اهل العلم على
الراوي لان المراد باهل العلم الذي اريد من اهل الذكر ليس
مطلق من علم ولو بسماع رواية والا دلت على حجية
قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر مع انه يصح
سلب عنوان العالم من مطلق من احس شيئا بسمعه
او بصره بل المتبادر من وجوب السؤال عن اهل العلم
بناء على ان يكون المراد هو التعبد بجوابهم هو السؤال
عما هم عالمون به ويعدون في مثله من اهل العلم وبعبارة
ان المراد منه هو العالم بالامور النظرية والمقاصد الكسبية

ومن المعلوم ان تحمل الرواية لا يحتاج الى العلم بما ذكرنا حتى
يصدق اهل العلم على الراوي فان المناط في الرواية
هو مجرد السماع عن الامام ع ونقل لفظه الى الغير وهو
لا يحتاج الى العلم اصلا بل يمكن ان يكون الراوي عاميا
صرفا او من اهل العلم بل ولو كان الراوي عالما اي عالم
كالعلامة ونحوه فلا يلاحظ جهة علمه في روايته
اصلا نعم يمكن ان يقال ان الاية تدل على حجية قول
المفتي في حق مقلده لافتقار الفتوى الى العلم بالامور
النظرية والمقاصد الكسبية فيصدق اهل العلم عليه
ومقتضاه وجوب السؤال على المقلد ولذا تمسك بها جماعة
على وجوب التقليد على العوام وان لم يخل عن
نظر بل منع لما سننبه ان شاء الله عن قريب من انه موقوف
على ثبوت حجية فتوى المفتي بدليل اخر غير هذه الاية فعلى
وما ذكرنا ظهر انه فاسد مما يمكن ان يقال او قد قيل
من انا نفرض كون الراوي من اهل العلم فاذا وجب قبول
روايته

مع مخصص من اول الامر في التقليد

روايته وجب قبول رواية من ليس من اهل العلم بالاجماع
المركب وعدم القول بالفصل ووجه الاندفاع انا ذكرنا
ان جهة العلم لا تلاحظ في الراوي بل المناط هو مجرد السماع
عن الامام ع ونقل لفظه الى الغير ومن جملة الايات التي استدلوا
بها على حجية خبر الواحد قوله تع في سورة البراءة ومنهم الذين يؤذون
النبي ص ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن
للمؤمنين ورحمة للذين امنوا منكم والذين يؤذون رسول الله
لهم عذاب اليم تقريب الاستدلال بها انه تع مدح النبي بانه
يصدق المؤمنين وقرن تصديقهم بتصديقه اياه سبحانه
وتصديقه حسن لكونه ممدوح الله تع فاذا كان حسنا يكون
وليس هذا من خواص النبي ص لانها معدودة محصورة
وليس هذا من جملتها فالاية تدل بطريق الاولوية على حسن
تصديق غير النبي ص للمؤمنين لانه تصديقه ص اذا كان
حسنا وممدوحا مع علمه ص واطلاعه ص بعلم النبوة في
النفوس والسرائر من خفيات الصفات الحسنة او القبيحة

فاذا كان حسنا يكون واجبا

محمد وحجيته فى حقنا احق واولى ويؤيده الخبر المروى فى
فروع الكافى عن الكلينى فى الحسن باب ابراهيم بن هاشم
فى قصة اسماعيل بن ابى عبد الله ع حيث اراد انه
ان يستبضع رجلا من قريش فنهاه اباه فى
ذلك فقال ع يا بنى اما بلغك انه يشرب الخمر فقال
يا ابه هكذا يقول الناس قال ع يا بنى لا تفعل فعصى اباه
فدفع اليه دنانير فاستهلكها ولم يأته بشىء منها و
قضى ان ابا عبد الله ع حج وحج اسماعيل فى تلك السنة
فجعل يطوف ويقول اجرنى واخلف على فلحقه
ابو عبد الله ع فهمزه بيده من خلفه فقال له يا بنى
فلا والله ما لك على الله هذا ولا لك ان يوجرك
ولا يخلف عليك وقد بلغك انه يشرب الخمر فائتمنته
فقال اسماعيل يا ابه انى لم اره يشرب الخمر سمعت
الناس يقولون فقال يا بنى ان الله تع يقول فى كتابه

يؤمن

يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق
للمؤمنين فاذا شهد عنده المسلمون فصدقهم ولا تأتمن
شارب الخمر فان الله يقول ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
فاى سفيه اسفه من شارب الخمر لا يزوج اذا خطب على
ولا يشفع اذا شفع ولا يؤتمن على امانة فمن ائتمنه
امانته فاستهلكها لم يكن للذى ائتمنه على الله ان يوجره
ويؤيده ايضا الخبر المروى عن حماد فى الكافى فى باب
شارب الخمر عن ابى عبد الله ع الى ان قال قال ابو عبد الله
انى اردت ان استبضع بضاعة فلانا فقال لى اما علمت انه
يشرب الخمر فقلت قد بلغنى من المؤمنين انهم يقولون
ذلك فقال لى صدقهم فان الله عز وجل يقول يؤمن
بالله ويؤمن للمؤمنين ثم قال انك ان استبضعته فهلكت
او ضاعت فليس لك على الله عز وجل ان يوجرك ولا يخلف
عليك ... استبضعته الخ ووجه التأييد بهذين الخبرين
واضح وربما يجاب عن الاستدلال بهذه الاية بان موردها

مدح خصوص النبى ص ومن المعلوم ان خبر الواحد فى الاحكام
الشرعية غير حجة فى حق النبى ص فلو اخبر العادل بان
الحكم الشرعى كذا او كذا فلا يجوز للنبى ص تصديقه
والعمل عنه اجماعا اذ لا بد من اخذ الاحكام الشرعية
عن النبى ص لا عن غيره فاذا لم تدل على حجيته فى موردها
فكيف تدل على حجيته فى غير موردها وهو غير النبى ص
ولكن هذا الجواب بعيد عن الصواب لانها تدل على
حجية خبر الواحد مطلقا سواء كان فى الاحكام
الشرعية او الموضوعات الخارجية الا ان الاحكام الشرعية
خرجت بالدليل بقيت الموضوعات تحتها فاذا
دلت على حجيته فى الموضوعات فى حق النبى ص تتعدى
عنه فى حقنا بالنسبة الى الموضوعات لقاعدة الادلة
الاشتراك فى التكليف فاذا اثبتنا فى حقنا بالنسبة
الى الموضوعات نتعدى منه فى حقنا بالنسبة الى
الاحكام ايضا بالاجماع المركب او بالفحوى فان كل من قال
بحجيته فى الموضوعات قال بها فى الاحكام ايضا ولا عكس

لان

لان بعض من قال بالحجية فى الاحكام لم يقل بها فى الموضوعات
فالحق فى الجواب عنه ان يقال اولا ان المراد بالاذن على
ما صرح به اهل اللغة كالفيروزآبادى وغيره سريع
التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع وانه لحسن ظنه بالناس
وعدم سوء الظن بهم اعتقد ما يقولون واين هذا من الدلالة
على حجية خبر الواحد تعبدا ولو لم يحصل منه العلم والظن
كما هو محل النزاع لا من يعمل تعبدا بما يسمع من دون حصول
الاعتقاد بصدقه حتى يدل على المدعى ~~وبعبارة اخرى~~
~~ان المراد بالتصديق هو التصديق الصورى والخبرى~~
~~التصديق الواقعى والخبرى~~ وثانيا والحاصل ان المراد
من الاية مدح النبى ص بكونه متصفا بهذه الصفة وانه لم
يكن لم يطرئه غواشى الاوهام فيما ينتظم به امور الناس
وهى من الاوصاف المحمودة والاخلاق الممدوحة ولا دخل
لها بحجية خبر الواحد وثانيا لو اغمضنا عن ذلك فنقول انا
نمنع كون المراد بالتصديق هو التصديق الواقعى الحقيقى بمعنى
جعل المخبر به واقعا وترتيب الاثار جميع اثاره عليه

بل المراد منه هو التصديق الصوري بمعنى اظهار القبول عن المخبر
وعدم تكذيبه وطرح قوله راسا مع العمل في نفسه بما يقتضيه
الاحتياط التام بالنسبة الى المخبر عنه فان كان المخبر به مما يتعلق
بسوء حاله فلا يؤذيه في الظاهر ولكن يكون على حذر
منه في الباطن ويسمى هذا القسم من التصديق بالتصديق
المخبري كما انه يسمى القسم الاول منه بالتصديق الخبري يسمى
ويشهد بذلك امور ستة احدها انه لو كان المراد
بالتصديق هو التصديق الخبري لا المخبري فيكون
مستلزما لتخصيص الاكثر في الاية فان المومنين
فيها جمع معرف باللام يفيد الاستغراق شامل
للفاسق المعلوم الحال والمشتبه الحال وغيرهما من
العدول والمؤمنين والخبر اعم من ان يكون في الاحكام
الشرعية والموضوعات الخارجية ولا اشكال في
خروج خبر الفاسق مطلقا عن تحت هذا العام لدلالة منطوق
اية النباء عليه فانه يدل على وجوب التبين عنه
مجيء خبره وعدم تصديقه من غير تبين وكذا لا
اشكال

لا اشكال في خروج خبر المشتبه الحال ايضا عن تحته لكونه جدا
في الفاسق ايضا كما قررنا في محله وكذا لا اشكال في خروج
الموضوعات عن تحته ايضا لان اكثرها يكون من قبيل البينة
التي يعتبر فيها التعدد ولا يكتفى في اثباتها بعدل واحد
فلا يبقى في تحته الامور قليل وهو تصديق العادل
فيما يعتبر قول ذي اليد فيه مع ان الاية ابية عن التخصيص
مطلقا واصلا فضلا عن كونه الكثير لكونها واردة في
مدح النبي ص وهو لا يحصل الا بابقاء العام على عمومه وهو
يوجب حمل التصديق على التصديق الصوري والمخبري
وثانيها مورد الاية فان سبب نزول الاية كما عن القمي
ان عبد الله بن نفيل كان منافقا وكان يقعد عند
رسول الله ص فيسمع كلامه وينقله الى المنافقين وينم
عليه فنزل جبرئيل على رسول الله ص فقال يا رسول الله ان الله
رجلا ينم عليك وينقل حديثك الى المنافقين فقال
رسول الله ص من هو فقال جبرئيل هو الرجل الاسود

كثير شعر الراس ينظر بعينين كانهما قدران وينطق بلسان
الشيطان فدعاه رسول الله ص فاخبره فحلف انه لم يفعل عنه
فقال رسول الله ص قد قبلت ذلك فلا تقعد فرجع الى
اصحابه فقال ان محمدا ص اذن اخبره الله اني
انم عليه وانقل اخباره واخبرته اني لم افعل ذلك
فقبل فانزل الله على نبيه ص ومنهم الذين يؤذون النبي الخ
يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين اي يصدق الله فيما
يقول له ويصدقك فيما تعتذر اليك ولا يصدقك في
الباطن والمراد من المؤمنين هم المقرون بالايمان
من غير اعتقاد ووجه التاييد واضح لان اخبار
جبرئيل ينافي كون تصديق عبد الله تصديقا
واقعيا وثالثها تعليل الامام ع في بعض الاخبار بانه ص
رؤف رحيم وكان رحمة للعالمين وفي بعض اخر
انه كان ابا رؤفا رحيما وكان رحمة للعالمين لان
كونه ابا رؤفا رحيما على كل المؤمنين لا يجتمع مع كون
تصديقه

تصديقه ص لهم جميعا تصديقا حقيقيا بل يكون رؤفا على بالجواب
بعض وغير رؤف على اخر فالمناسب ح ان يحمل التصديق
على التصديق الصوري ورابعها قوله تع قل اذن
خير لكم فانه لو كان المراد من التصديق هو التصديق
الحقيقي الواقعي فلم يكن اذن خير لجميع الناس اذ لو
اخبر واحد بزنا واحد او شربه او قذفه او ارتداده فقتله
النبي ص او جلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خيرا
للمخبر عنه بل يكون شرا له مضرا مع عدم صدور الفعل
منه في الواقع وخامسها تكرار لفظ الايمان وتغاير المعنى ان
بدخول الباء في لفظ الجلالة في تصديقه تع وكلمة اللام
في تصديق المؤمنين فانه يشهد بان ايمان
النبي ص للمؤمنين كان بانهم في عدم كونه حقيقيا واقعيا
~~وسادسها الاخبار الدالة على حمل فعل المسلم على الصحة~~
~~الصحة~~ خبر محمد بن الفضل عن الصادق ع او الكاظم ع انه قال يا
محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك

خمسون قسامة اعني البينة العادلة انه قال وقالوا لم افعل فصدقه
وكذبهم فان جمع الامام ع فيهما بين تكذيب خمسين قسامة وتصديق
فان الظاهر منه من التصديق والتكذيب فيه
هو الصوري دون الحقيقي فانه غير ممكن لانه ترجيح
بلا مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح فان قلت ان
حمل التصديق في الآية مناف لاستشهاد الامام ع في
خبر اسماعيل فان التصديق في المخبر انما يكون تصديقا
حقيقيا واستشهاد الامام ع يدل على ان التصديق فيها ايضا
حقيقي للزوم المطابقة بين المثال والممثل
وبين الشاهد وبين المشهود عليه قلت اولا
ان الخبر المذكور خبر الواحد وحجيته محل كلام
وثانيا ان الاستشهاد للامام ع بالآية انما هو من جهة مجرد
المشاكلة والمشابهة في تصديق المؤمن لا انه من جهة
التصديق في الخبر تحقيقا بل الاستشهاد من هذه الجهة تأمل
ساكت وثالثا لو كان الاستشهاد من هذه الجهة لكان على
الامام ع ان يحكم بالحد على الشارب المذكور في الخبر لقيام
الشهود

الشهود عليه وثالثا (رابعا) ان مذمة الامام ع الولد انما يكون للمخالفة
لطريق العقلاء فان بنائهم على عدم ارتكاب الضرر المحتمل اذ
من قول الناس في حق الغير انه شارب الخمر يحصل
عدم الوثوق والاطمينان منه فيكون في اعطاء المال اياه
احتمال الضرر وبناء العقلاء على عدم ارتكابه
ومن جملة الآيات التي استدل العلامة بها في النهاية على
حجية خبر الواحد قوله تع يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين
بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم ومحل الاستشهاد
فيها موضعان احدهما قوله تع كونوا قوامين بالقسط
وثانيهما قوله تع شهداء لله بناء على ان يكون خبرا
بعد الخبر لكونوا وتقريب الاستدلال بالاول ان المراد
من القيام بالقسط هو الكون على العدل والانصاف
فكما انه يحصل باتيان الواجبات وترك المحرمات
فكذلك يحصل بالنقل عن النبي ص والائمة ع فالآية دلت
على وجوب الكون على القيام بالقسط والعدل

وهو مستلزم لاظهاره فاذا وجب اظهاره وجب قبوله
والا لغى فلازمه حجية خبر الواحد لما عرفت من كونه
من القيام بالقسط وتقريب الاستدلال بالثاني
ان المراد بالشهادة فيها هو المعنى اللغوي وهو وعمم
من ان يكون في الموضوعات الخارجية كالشهادة
بان هذا المال كان لزيد ومن ان يكون في الاحكام
الشرعية كالشهادة بان النبي ص قال كذا وكذا فدلت
الآية على وجوب اقامة الشهادة على القسط فاذا
وجب اظهارها وجب قبولها والا لغى فاذا شهد
الراوي بروايته يجب قبولها عنه وهو المطلوب
هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال بها
والجواب اما الاستدلال بالموضع الاول ففيه اولا
ان المراد من القيام بالقسط ليس ما ذكره بل المراد منه
هو الاتيان بما امره الله به والاعراض عما
نهى الله عنه والامر بالقيام على القسط يكون ارشاديا
لا الزاميا

لا الزاميا وهذا نظير قوله تع فاعدلوا هو اقرب للتقوى
وقوله تع ان الله يامر بالعدل والاحسان والقول
بانه يدل على حجية خبر الواحد مما يضحك به الثكلى
وثانيا انه لم يعلم ان ما رواه الراوي من القيام
بمعنى كون ما اخبره صادرا من الائمة ع غير معلوم
لاحتمال السهو والنسيان وغير ذلك وثالثا لو
اغمضنا عن جميع ذلك ولكن لا ملازمة بين
وجوب الاظهار ووجوب القبول واما ثبوت
الملازمة بينهما في اية حرمة كتمان النساء ما في
ارحامهن فهو من جهة دليل اخر لا دخل له بالآية
واما الاستدلال بالموضع الثاني ففيه اولا ان الظاهر
والمتبادر من الشهادة فيها وامثالها هو المعنى
الخاص وهو الشهادة في الموضوعات الخارجية
اما للانصراف واما لكونها حقيقة شرعية فيه
في ذلك الزمان كما انها صارت حقيقة شرعية

في هذا الزمان ولذا لو اخبر عدلان بان النبي ص قال
كذا لا يسمى شهادة قطعا فعلى هذا لا ربط للاية
بحجية خبر الواحد وثانيا لو اغمضنا عن ذلك
ولكن لم نعلم ان ما اخبره الراوي من الائمة ع
بالترتيب الذي مر في الجواب عن الموضوع الاول
وثالثا لا تلازم بين وجوب الاظهار ووجوب
القبول بالترتيب الذي مر ومن جملة الآيات قوله تع
يا ايها الرسول انا انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل
اليهم من ربك ~~وتقريب الاستدلال~~ استدل بها العلامة
في النهاية وتبعه بعض من تاخر عنه وتقريب الاستدلال
بها انه تعالى امر نبيه ص ببيان جميع ما نزل الى الناس
في كتابه الكريم لهم والمراد من الناس جميعهم
اعم من الموجودين في زمان الخطاب ومن المعدومين
كما ان المراد من الموصول ايضا هو العموم ولما
لم يمكن

شهادة من النبي ع

وثانيا نمنع

لم يمكن التبليغ الى المعدومين والغائبين من دون واسطة
فلا بد من ان يكون بالواسطة فنقول لا يخلو ان تبليغه
اليهم اما ان يكون بطريق التواتر بان بلغ النبي الاحكام
الى جماعة من الامة التي يحصل به التواتر وامرهم ص بتبليغها
الى سائر الامة واما ان يكون بطريق الآحاد بان
بلغها الى واحد منهم وامره بتبليغه الى غيره اما خصوص
الاول فقط فهو مستلزم لاحد المحذورات الثلث احدها
ان النبي ص ما بلغها وقصر في تبليغها وثانيها نسبة
الكذب الى الاصحاب النبي ص الذين كانوا موجودين
في زمنه ص وثالثها لزوم كون جميع الاخبار المدونة
في الكتب الاربعة الموجودة في ايدينا الان غير معتبرة
وغير صادرة عنهم ع وذلك لانا نرى بالعيان
والوجدان ان جميع الاحكام الشرعية غير واصلة
من النبي ص الينا بطريق التواتر الذي يفيد القطع الا
في نوع واحد وهو المروي عن النبي انما الاعمال
بالنيات واللوازم كلها باطلة والملزوم مثلها

اما بطلان اللوازم فالاول منها واضح لكون النبي ص بريئا من
التقصير قطعا وجزما واما الثاني اعني نسبة الكذب الى
الاصحاب فهو غير سديد واما الثالث فهو مثل سابقه
لان جل الاخبار لو لم نقل كلها كانت معتبرة فح يكون
التبليغ اعم من ان يكون على سبيل التواتر او الآحاد
فاذا ثبت وجوب التبليغ على سبيل الآحاد
وجب القبول والا لزمت لغوية وجوب التبليغ ومثل
هذه الآية قوله تع يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله
يعصمك من الناس وهذه الآية وان كان موردها
خصوص مولانا امير المؤمنين صلوات الله وسلامه
عليه وعلى ابنائه المعصومين ولكن العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص المورد وخصوصه لا يخصصه
هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقرير الاستدلال بها
وفيه اولا انا ذكرنا في محله ان الخطابات الشفاهية
مختصة بالمشافهين وثبوت الاحكام لنا معاشر
المعدومين

المعدومين انما يكون لقاعدة الاشتراك في التكليف الثابتة
بالاجماع والاخبار بل الضرورة وثانيا لو اغمضنا عن ذلك
ولكن نقول ان النبي ص قد بلغ الاحكام الى اصحابه
ولكنهم قصروا في التبليغ الى الغائبين والمعدومين
بل اخفوها عنهم ونسبة الكذب اليهم في محله لان حالهم
~~معلوم على الناس كالشمس في وسط~~ امير المؤمنين ع ومن
تبعه لم يسمعوا كلامهم واما غيرهم فحالهم معلوم
للناس كالشمس في وسط السما وهم منعوا علي
ابن ابي طالب ع عن اجراء احكام النبي ص وقد ورد في
بعض الاخبار انه لولا ورد على علي بن ابي طالب
ما اصيب عليه ع منهم لكانت الاحكام الشرعية كما
صدرت من النبي ص باقية على حالها الى يوم
القيمة بحيث كانت قطعية لجميع الناس وثالثا
انه لا بد من احراز كون ما اخبره الراوي ما نزل الى
الناس ولم نعلم لاحتمال السهو والخطاء والنسيان
وغير ذلك ورابعا لو اغمضنا عن جميع ذلك انا

ورد

بمنع الملازمة بين وجوب التبليغ ووجوب القبول ومن جملة
الايات قوله تع انا جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس استدل بها بعض من المتأخرين وتقريب
الاستدلال بها ان المراد من الشهادة هو المعنى اللغوي
وهو اعم من الاخبار عن الموضوعات او الاحكام
والمراد من الوسط هو العدل بمعنى كون الرجل قائما
بطاعة ربه بحيث لا يخالفه اصلا فيكون معنى
الاية ح انا خلقناكم امة وسطا اي عدلا وافضل واكمل
من سائر الامم لاجل كونكم شهداء على الناس كما ان
النبي ص كان شاهدا عليكم فاذا وجب على الموجودين
في عصر تبليغ الاحكام الصادرة عنه ص الى الغائبين
يجب عليهم القبول والا لزمت لغوية وجوب
التبليغ فيثبت المدعى وفيه ان للاية باطنا
وظاهرا اما باطنها فالمراد من الامة هم الائمة ع
كما ورد في بعض الاخبار مثل قوله ع نحن الامة
الوسطى ونحن شهداء على خلقه ونحن والرسول ص
شهيد

شهيد علينا فان كان الاستدلال بها بلحاظ باطنها
فقد عرفت ان المراد من الامة هو الائمة الاطهار كما نطق
به بعض الاخبار والتفت اليه علمائنا الاخيار
ولا دخل له في المدعى اعني حجية خبر الواحد وان كان
الاستدلال بها بلحاظ ظاهرها بمعنى من دون ملاحظة
الاخبار المفسرة لها ففيه اولا ان المراد من الامة وكونها
وسطا مجموع الامة من حيث المجموع بمعنى ان المجموع
من حيث هو امة وسط فيكون الاية دليلا لحجية الاجماع
لان حجية الاجماع عند العامة من جهة ان مجموع الامة
بمنزلة معصوم واحد وعند الخاصة من جهة دخول
شخص الامام ع فيهم فاذا قالت الامة بشيء فقد قال
به ع وان كان المراد كل واحد منهم فهو غلط لوجود الكفرة والفجرة
فيهم فكيف يكون كل واحد منهم افضل واحسن من سائر
الامم وان كان ما يطلق عليه اقل الجمع وهو الاثنان
او الثلث فيكون دليلا لاعتبار الشهادة لاعتبار التعدد

ان كان

وان كان بلحاظ بعض العامة فيكون دليلا لحجية الاجماع

فيها دون الرواية وعليه وان كان المراد منها هو البعض اعني
الامام ع فتكون ايضا دليلا على حجية الاجماع وعلى كل تقدير
لا يكون دليلا لحجية خبر الواحد وثانيا لو اغمضنا عن
ذلك ولكن نمنع كون المراد من الشهادة هو المعنى
اللغوي بل المراد منها هو المعنى الخاص وهو الاخبار
عن الموضوعات الخارجية لعدم صدق الشهادة
عرفا على الاخبار عن اخبار الائمة ع قطعا وثالثا سلمنا
كون المراد من الشهادة هو المعنى اللغوي الشامل
للاحكام ايضا ولكن نقول ان اقامة الشهادة اي اداء الشهادة
في الاحكام انما هي في النشأة الاخروية دون النشأة
الدنيوية فلا ربط لها بحجية خبر الواحد ورابعا
لو اغمضنا عن جميع ذلك ولكن نمنع الملازمة بين
وجوب التبليغ ووجوب القبول تعبدا فتلخص مما ذكرنا
ان الايات المذكورة كلها خالية عن الدلالة على
حجية خبر الواحد هذا تمام الكلام في الكتاب
واما السنة فقد فتح باب الاستدلال بها بحجية
خبر

خبر الواحد الفاضل التوني قده وتبعه جماعة وان كان
الاخبار التي استدلوا بها خالية عن الدلالة وهي اصناف
الاول منها الاخبار الواردة في بيان علاج تعارض الخبرين
ولكن لا دلالة لها كما هو ظاهر لبعض وتوهمه بعض اخر لان الترجيح
على اقسام اربعة احدها الترجيح من حيث الدلالة وهو
في النص والظاهر والظاهر والاظهر وهو خارج عن الاخبار
العلاجية لان تعارضهما صوري وثانيها الترجيح من حيث
المضمون وهو فيما يكون مضمون احد الخبرين المتعارضين
موافقا للكتاب واقرب الى الواقع دون الاخر وثالثها
الترجيح من حيث جهة الصدور بان علم صدور كلا الخبرين
عن الامام ع ولكن لم نعلم انه صدر لبيان الحكم الواقعي
او من جهة التقية او الخوف من الكلاب وهو فيما اذا
كان احدهما مخالفا للعامة دون الاخر ورابعها
الترجيح من حيث اصل الصدور وهو بان لا نعلم اي منهما
صدر من الامام ع وهو فيما اذا كان راوي احدهما متصفا

اذا كان

الآخر
باحدى الصفات المذكورة في المقبولة والمرفوعة دون
اما مادل من الاخبار العلاجية على هو الترجيح
بموافقة الكتاب التي يعبر عنها بالترجيح المضموني
فهو لا يدل على حجية خبر الواحد لان الحجة والدليل في
الحقيقة هو الكتاب والخبر المعارض في جنبه
كالحجر الموضوع في جنب الجدار واطلاق
الترجيح عليه فاسد واما ما دل على حجية من
الاخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة العامة
فهو ايضا لا يدل على حجية خبر الواحد لانه الخبر
ولو نعلم فيما اذا علم صدور كلا الخبرين عن الامام ع
او فرض صدورهما وهذا لا يدل على حجية الخبر الغير المقطوع
الصدور فينحصر في الاخبار العلاجية الدالة على
الترجيح باوصاف الراوي كالاعدلية والاصدقية
وغيرهما من الصفات المذكورة في المقبولة و
المرفوعة ولكن فيه ان هذه الاخبار تدل على حجية
خبر الواحد لان

لان هذه الاخبار تدل سؤالا وجوابا على ان حجية خبر الواحد مفروغا عنها عند السائل
ويكون السؤال عن بيان الامام ع علاج التعارض بين الخبرين
لكن الانصاف ان هذه الاخبار لا تدل الا على حجيته في الجملة
لان السؤال فيها عن الخبرين الذين فرض السائل كلا منهما
حجة يتعين العمل بها لولا المعارض كما يشهد به السؤال
السؤال بلفظ اي الدال على السؤال عن المعين مع
العلم بالمبهم ومثله في الدلالة على حجية خبر الواحد ما دل
من الاخبار على التخيير ومنها قطعي ما لو سئل عن تفاوض
الشهود وائمة الجماعة فاجاب ببيان المرجح وقد م
مثلا فانه كانه لا يدل الا على ان المفروض تعارض
من كان منهم مفروض القبول لولا المعارض ومثله في
في الدلالة على حجية خبر الواحد في الجملة لا مطلقا ما دل
من الاخبار على التخيير كخبر رواية ابن الجهم عن الرضا ع
قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين
فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما
اخذت ورواية الحارث بن المغيرة عن الصادق ع
قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع
عليك حتى ترى القائم ع تدل على اعتبار خبر كل ثقة
ولكن بعد ملاحظة سائر الاخبار المتضمنة لذكر الوثاقة

من
والاعدلية بخلاف على خبر العادل الصنف الثاني ما دل
الاخبار على ارجاع الامام ع آحاد الرواة الى آحاد اصحابه
كزرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير ويحيى بن زكريا
وابان بن تغلب معللا في بعضها بانه وجيه وفي بعضها
الاخر بانه مأمون على الدين والدنيا وفي ثالث بانه
ثقة وفي رابع بانه لولم يكن لانه درست آثار ابي ع
فظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية فلو لم يكن اخبار
الآحاد حجة لما امر الامام ع بالرجوع اليهم فالامر بالرجوع
يدل على حجية خبر الواحد منها قوله ع مشيرا الى زرارة
اذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس ومنها قوله ع فيما
عن الكشي لمسلم بن ابي حبيبة ائت ابان بن تغلب
فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه
عني ومنها قوله ع لما قال له عبد العزيز بن المهتدي
ربما احتاج ولست القاك في كل وقت افيونس ليثبت
اخذ عنه معالم ديني فقال نعم وظاهر هذه الرواية قبول
قول ثقة كان امرا مفروغا عنه عند الراوي فسئل عن وثاقة
يونس

يونس ليثبت عليه اخذ المعالم منه وغير ذلك من الاخبار الدالة
على ارجاع الامام ع آحاد الرواة الى آحاد اصحابه وقد ذكر بعضها
الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة فاذا ثبت حجية
خبر الواحد في هذه الصورة فنتم في غيرها بالفحوى
وبالاجماع المركب وبعدم عدم القول بالفصل الصنف
الثالث ما دل من الاخبار على وجوب الرجوع الى الرواة و
الثقات والعلماء وهي ايضا اخبار كثيرة قد ذكر بعضها
الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة منها قول الحجة
عجل الله فرجه لاسحق بن يعقوب ذكرها الشيخ في كتاب
الغيبة والصدوق في اكمال الدين والطبرسي في الاحتجاج
واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا
فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم ولولم يجز العمل بخبر
الواحد لما امر الامام ع بالرجوع في حكم الوقايع الحادثة
اعني الاستفتاء الى الرواة والثقات والعلماء وفيه
انه مختص بالفتوى كما يدل عليه صدرها ويمكن دفعه ايضا
بان ظاهرها وان كان مختصا بالفتوى الا ان التعليل

بانهم حجة ع يدل على وجوب قبول خبرهم ومنها ما في الاحتجاج
عن تفسير العسكري في قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون
الكتاب الخ وهو حديث طويل وفيه فاما من كان
من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه
مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون
الا بعض فقهاء الشيعة لا بجميعها وهذا الخبر وان كان
ظاهره اعتبار العدالة ولكن المستفاد من مجموع
فقراته ان المناط في التصديق هو التحرز عن الكذب
ومنها ما ورد مستفيضا في المحاسن وغيره حديث واحد
في حلال وحرام تأخذه من صادق خير لك من
الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وفي بعضها يأخذ
صادق عن صادق ومنها ما في الوسائل عن الكشي
من انه ورد توقيع على القاسم بن علي وفيه لا عذر
لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا
قد علموا انا نفاوضهم سرنا ونحمله اليهم وغير ذلك
من الاخبار الدالة على وجوب الرجوع الى الرواة الصنف
الرابع

الرابع الاخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها وتركها
جواز العمل بخبر الواحد وان كان كل منها لا يدل عليها
منها ما ورد في مقام الترغيب في حفظ الروايات و
ابلاغ ما في الكتب مثل النبوي المستفيض بل المتواتر
من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها
عالما يوم القيمة قال المحقق البهائي في اول اربعينه
ان دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا تقصر عن
دلالة اية النفر ومنها ما ورد في مقام الترغيب في
مذاكرة الحديث والامر بكتابته مثل قوله ع للراوي اكتب
وبث علمك في بني عمك فانه يأتي زمان هرج
لا يأنسون الا بكتبهم ومنها ما ورد في مقام بيان
الترخيص في النقل بالمعنى ومنها ما ورد مستفيضا
بل متواترا من قولهم اعرفوا منازل الرجال منا بقدر
رواياتهم عنا فلو لم يجز العمل بخبر الواحد لما امر الامام ع
بالحفظ والكتابة وغيرها ولكن يمكن المناقشة فيها

[illegible]

ايضا بان مراد الامام من الحفظ والكتابة في زماننا
العلم فيعمل بها من باب الظن المطلق ومنها ما ورد
من قولهم ع لكل رجل منا من يكذب عليه وقوله ع ستكثر
بعدي القالة ومن كذب علي فليتبوأ مقعده من
النار ومنها قول ابي عبد الله ع انا اهل البيت صديقون
لا نخلو من كذاب يكذب علينا ومنها قوله ع ان الناس
اولعوا بالكذب علينا كأن الله افترض عليهم ولا يريد
منهم غيره ومنها قوله ع لكل منا من يكذب عليه وغير
ذلك من الاخبار فلو كان بناء المسلمين على الاقتصار
على نقل المتواترات فلم يكثر القالة والكذابة لقلة
المتواترات فيعلم منها ان بناءهم على العمل بخبر الواحد
ولكن هذه الصنف من الاخبار مع الاصناف
السابقة لا تدل الا على الحجية في الجملة والقدر المتيقن
منه هو خبر العدل الامامي المزكى كل واحد من رجال
السند بتزكية عدلين والانصاف ان المستفاد من
مجموع الاصناف الاربعة بعد تخصيص عموماتها او تقييد
مطلقاتها

علينا

[illegible]

مطلقاتها اعتبار الخبر الموثوق بالصدور من دون اعتبار
الوثوق في الراوي لان الصنف الثالث من الاخبار
وان كان ظاهره اعتبار الخبر مطلقا لانه عام او
مطلق ولكن ما بقي من الاخبار في سائر الاصناف
الاخر خاص او مقيد لذكر الثقة في بعضها والعدالة
في بعضها الاخر وفي ثالث لا تأخذن معالم دينك من
غير شيعتنا فيخصص العمومات منها ويقيد
المطلقات منها واما عدم اعتبار العدالة فلان
الاخبار كلها خالية عنها الا المقبولة وهي لبيان المرجح
في الحكمين بل كثير منها تصريح بخلافه مثل رواية العدة
الامرة بالاخذ بما رووه عن علي ع والواردة في كتب
بني فضال ومرفوعة الكناني واما ما دل من الاخبار
على حصر المعتمد في اخذ معالم الدين في الشيعة
فهو محمول على غير الثقة او على اخذ الفتوى جمعا
بينها وبين ما هو اكثر وفي رواية بني فضال شهادة

على هذا الجمع مضافاً الى ان التعليل في ذيل الرواية
بانهم مما خانوا الله ورسوله يدل على انتفاء النهي عند
انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة فان خبر الامامي
الثقة مثل ابن فضال وابن بكير ليسوا خائنين في
نقل الرواية فتلخص مما ذكرنا ان المستفاد من مجموع
اصناف الاربعة حجية الخبر الموثوق بالصدور يعني
الخبر الذي حصل الوثوق بصدوره عن الامام ع بعد ملاحظة
التخصيص والتقييد ثم على ما اخترنا من اعتبار الخبر
الموثوق به هل هو حجة مع ملاحظة نوعه وبعبارة
اخرى ان الخبر الموثوق به هل يكون حجة اذا صدر
من الثقة حتى يكون اعتباره من باب الموضوعية
او يكون حجة مطلقا سواء صدر من الثقة ام لا حتى
يكون اعتباره من باب الطريقية ظاهر الاخبار هو الاول
لان السؤال فيها انما يكون عن خبر الثقة ولكن بملاحظة
تنقيح المناط والدقة العقلية يظهر الثاني فعلى هذا
يكون الخبر الموثوق به حجة مطلقا سواء كان راويه ثقة
او غيرها

او غيرها فحينئذ يبقى الكلام في انه هل يتعدى الى كل شيء يحصل منه
الوثوق كالشهرة مثلا ام لا بل يختص بالخبر الموثوق به ظاهر
الاخبار هو الثاني ولكن بملاحظة تنقيح المناط و
الدقة العقلية يظهر الاول ويؤيد ذلك عمل جماعة
بالخبر الضعيف المنجبر بالشهرة هذا كله في الاحكام واما
موضوعاتها فهل يعمل فيها بالخبر الواحد كالنجاسة و
الطهارة وغيرها ام لا فذهب المشهور الى الثاني و
استدلوا بظاهر الاخبار فانها واردة في الاحكام
و[illegible] ومن تبعه والى غيرها وذهب بعض مثل كاشف الغطاء
وغيره الى الاول ويؤيده بعض التعليلات المذكورة في بعض
الاخبار مثل قوله ع بعد السؤال عمن يأخذ عنه معالم
الدين عليكم بزكريا بن ادم فانه مأمون على الدين و
الدنيا فيظهر منه ان المناط في الرجوع هو الوثوق فكلما
وجد الوثوق جاز الاخذ به سواء كان في الاحكام او
في الموضوعات ويؤيده ايضا بعض الاخبار الواردة في

قبول خبر الواحد في الموضوعات خصوصا مثل الخبر الذي ورد
في قبول خبر القابلة في الاستهلال وقبول خبر الاجنبي
في الاستبراء وغير ذلك بقي الكلام في ان الظن
الاطمئناني هل يكفي لمعظم الاحكام ام لا فتحصيله
يحتاج الى التتبع في الادلة ولكن يمكن ان يقال
انه لا نحتاج الى التتبع بان يقال انا نحتاج الى
الظن الاطمئناني في الاحكام المثبتة للتكليف الالزامي
من الوجوب والحرام وفي غيرهما من الاستحباب والاباحة
والكراهة لا نحتاج اليه بل نعمل فيها بالخبر الضعيف المقرون
بالقرينة العامية من الشهرة وعمل الاصحاب وقول علماء
الرجال وبعد اخراج هذه الثلثة يكفي الظن الاطمئناني
في الفقه. الثالث من ادلة حجية خبر الواحد هو الاجماع
وهو يقرر على وجوه الاول دعوى الاجماع المحقق العقلي من
من العلماء الاخيار على حجية الآحاد من الاخبار في الجملة
في مقابل السيد ومن تبعه الذين ينكرون حجيتها راسا
ويسمى هذا اجماعا محصلا وطريق تحصيله انما يكون باحد الوجوه
على سبيل

او تقاريرهم النبي ص
على سبيل منع الخلو احدها ان نتبع اقوال العلماء من زمان
و الائمة ع الى زماننا هذا فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق
الكاشف عن رضاء المعصوم ع بالحكم او عن وجود دليل معتبر
في المسئلة ولا يقدح فيه خلاف السيد واتباعه اما
على طريق القدماء فلما ذكره الشيخ في العدة من ان
معلوم النسب غير مضر بالاجماع ومن المعلوم ان نسبهم
معلوم واما لما ذكره هو ما حكي عن العلامة في النهاية من
فساد مدرك الاجماع الذي ادعاه السيد لانه شبهة
حصلت له ولا حجية له والاجماع انما يعول عليه اذا
لم يعلم فساد مدركه والشبهة ذكرها العلامة يمكن ان
يكون السيد واتباعهم زعموا ان الاخبار التي عمل بها
الاصحاب تكون محفوفة عندهم بالقرائن ويمكن ان يكون ان
بعض شيوخهم قال بعدم حجية اخبار الآحاد وهم
زعموا انه اراد بها مطلق الاخبار حتى الاخبار
الواردة من طرق اصحابنا مع وثاقة الراوي
ولم يفهموا انه اراد الاخبار الواردة على طرق المخالفين

واما لان حجية الاجماع عندهم اعني القدماء من جهة الكشف عن
دخول قول الامام ع او شخصه والكشف حاصل لنا من عمل
السلف من سائر العلماء واما على طريق المتأخرين
فهو اما لعدم اعتبار الكل في تحقق الاجماع واما من
جهة الكشف عن رضاء المعصوم ع والكشف حاصل
لنا من عمل السلف من سائر العلماء وثانيها تتبع الاجماعات
المنقولة في ذلك القريبة من حد التواتر بل بالغة اليه
فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضاء
المعصوم ع والناقلون للاجماع كثيرون وهم على طائفتين
فمنهم من ادعى الاجماع في كلية المسئلة ومنهم
من ادعى الاجماع في موارد خاصة اما الطائفة الاولى
فهم جماعة منهم الشيخ في العدة في هذا المقام على ما حكي
عنه حيث قال واما ما اخترته من المذهب ان خبر
الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين
بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او عن احد
الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون
سديدا

سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه
الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك
كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم كما
تقدمت القرائن جاز العمل به ثم قال والذي يدل
على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها
مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم
ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه
حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه
من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او
اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا
وسلموا الامر وقبلوا قوله هذه عادتهم من
عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان
جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية
من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما
اجمعوا على ذلك لان اجماعهم فيه معصوم ع لا يجوز

فيه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان
العمل بالقياس محظورا عندهم في الشريعة لم يعملوا به اصلا
فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى لوجب فيه
ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون
اجماع الفرقة على العمل بخبر الواحد والمعلوم من
حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان من المعلوم
انهم لا يرون العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما
جاز ادعاء الاخر قيل المعلوم من حالهم الذي
لا ينكر ولا يدافع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي
يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما
ما كان رواته منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم
خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس
وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى
العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل
اليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في

ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان
منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز
سمعا لان الشرع لم يرد به وما رأينا احدا تكلم في جواز
ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسئلة فكيف
انتم تدعون خلاف ذلك قيل له من اشرت اليهم من
المنكرين لاخبار الآحاد انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد
ودفعوهم من وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة
للاحكام التي يروون خلافها وذلك صحيح على ما
قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على
بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل الدليل الموجب
للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لمكان
الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه على
ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة بين اقوال الطائفة
المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول
قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة

المحقق لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة انما كان حجة
من حيث كان فيهم معصوم فاذا كان القول من غير معصوم
علم ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب
المصير اليه على ما بيّنته في الاجماع ثم قال فان قيل انكم
ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار
لمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على
صحتها ولاجلها عملوا بها ولو تجردت عن القرائن لما عملوا
بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم
القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة
نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر
ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها
اخبار الاحاد وذلك لانها اكثر من ان تحصى موجودة
في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن
الاستدلال بالكتاب الكريم لعدم ذلك في صريحه وفحواه
ودليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم ذلك في
اكثر الاحكام بل وجودها في مسائل معدودة ولا في
الاجماع

في الاجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان دعوى
القرائن في جميع ذلك دعوى محالة ومن ادعى القرائن
في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا
على ما يعلم ضرورة خلافه ومدعيا لما يعلم من نفسه
ضده ثم قال ولهذا الولان الراوي اذا كان متحرزا عن
الكذب موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اعتقاده
ولم يكن خبره مخالفا لدليل عملت الطائفة باخبار الفطحية
مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة
بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء
بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم
وبما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح
بن دراج والسكوني وهذه العبارة المحكية عن الشيخ
في العدة ظاهرة بل صريحة في ان الشيخ يعمل بمطلق
الخبر سواء كان محفوفا بالقرينة ام لا وانه مخالف
للسيد واتباعه فانهم يعملون بالخبر المحفوف بالقرينة
دون المجرد عنها ~~ونبه على ما ذكرنا من ان الشيخ يعمل بمطلق~~

~~الخبر امور ومواضع من كلامه الاول ان الشيخ ادعى~~
~~الاجماع على العمل بخبر الواحد في مقابل السيد~~
الذي نعم يوافقه في العمل بهذه الاخبار المدونة الا ان
السيد يدعي تواترها او احتفافها بالقرينة المفيدة للعلم
كما صرح به في محكي كلامه في جواب المسائل التبانيات
من ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع
على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة تدل على
صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع
وان وجدناها في الكتب مودعة بسند مخصوص
من طريق الاحاد انتهى واما الشيخ فهو منكر لاحتفافها
بالقرينة كما عرفت كلامه السابق في جواب ما اورده
على نفسه بقوله فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم
اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها
لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها الى اخر ما ذكره
وجود عمل السيد والشيخ بخبر خاص لدعوى الاول
تواتره والثاني كون خبر الواحد حجة لا يلزم منه
توافقهما

توافقهما في مسئلة خبر الواحد فان الخلاف فيها انما هو في حجية خبر
يجري السيد تواتره ولا يراه الشيخ جامعا لشرائط الخبر
المعتبر وفي خبر يراه الشيخ جامعا لها ولم يحصل تواتره
للسيد اذ ليس جميع ما دون في الكتب متواترا
عند السيد ولا جامعا لشرائط الحجية عند الشيخ فان
قلت ان اجماع الاصحاب الذي ادعاه الشيخ على
العمل بهذه الاخبار يصير قرينة لصحتها بحيث تفيد
العلم حتى يكون حصول الاجماع للشيخ قرينة عامة لجميع
هذه الاخبار قلت انه لا يكون قرينة لصحتها كيف وقد
عرفت انكاره للقرائن حتى في نفس المجمعين ولو فرض كون الاجماع
على العمل قرينة لكنه غير حاصل في كل خبر بحيث يعلم او
يظن ان هذا الخبر بالخصوص وكذا ذاك مما اجمع عليه بل
المراد من الاجماع هو الاجماع على الرجوع اليها والعمل بها
بعد حصول الوثوق من الراوي وبالجملة ان معنى الاجماع على
العمل بها عدم ردها من جهة كونها اخبار احاد لا الاجماع
على العمل بكل خبر خبر منها والحاصل ان الشيخ مخالف للسيد

للسيد ومن ادعى ان كلام الشيخ في العدة يدل على كونه
عاملا بالاخبار المحفوفة بالقرائن العلمية دون المجردة
عنها وانه ليس مخالفا للسيد فهو [illegible]
اذ في العبارة التي حكيناها عنه وغيرها [illegible]
مواضع تدل على مخالفته للسيد اصحها ان الشيخ
ادعى الاجماع على العمل بخبر الواحد في مقابل السيد
الذي ادعى الاجماع على عدم جواز العمل به ومن
المعلوم ان قضية المقابلة تقتضي كون ادعاء الشيخ
الاجماع على الجواز نظير ادعاء السيد الاجماع على
عدم الجواز على الاطلاق ومن غير تقييد بكون الخبر
محفوفا بالقرائن العلمية والا فلا يكون ردا على السيد
اصلا وثانيها عنوان كلامه فانه في الخبر المجرد
عن القرينة حيث قال واما ما اخترته من المذهب
الى ان قال ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما
تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة كان
الاعتبار على القرينة لا بالخبر الخ فهذا الكلام

صريح في

صريح في دعوى الاجماع على حجية مطلق الخبر المجرد عن القرينة
وثالثها قوله وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا
في نقله اذ لو كان المدار عند الشيخ على القرينة العلمية المقرونة
فلا وجه لاعتبار هذا القيد في اعتبار الخبر لان
المدار على القرينة العلمية ولو كان الراوي فاسقا او
كافرا ورابعها قوله والذي يدل على ذلك اجماع
الفرقة المحقة وهو ايضا صريح في كون المراد منه هو
مطلق الخبر فلو كان مراده الخبر المقرون بالقرينة العلمية
لما احتاج الى ذلك اصلا لكون العمل حينئذ بالعلم الحاصل
من القرينة لا بالخبر وخامسها قوله ان دعوى القرائن
في جميع ذلك دعوى محالة فانه ايضا صريح في ان ادعاء
الاجماع على العمل بمطلق الخبر دون خصوص المقرون
بالقرينة وسادسها قوله لان قول الطائفة انما كان
حجة من حيث كان فيهم معصوم الخ وهذا الكلام ايضا
يدل على الاجماع على جواز العمل بخبر الواحد وسابعها
قوله ولهذا اختلف الطائفة باخبار الفطحية والواقفية

الخ وهذا الكلام ايضا يدل على الاجماع على العمل باخبار
الاحاد لان المراد من قوله عملت الطائفة هو العلماء
الامامية باجمعهم فيكون اجماعهم على ذلك وغير ذلك
من المواضع لا يخفى على المتامل في كلامه فالعجب
من المحقق وصاحب المعالم حيث انهما انكرا مخالفة
الشيخ للسيد وادعيا موافقته له ودلالة كلامه
في العدة على انه موافق للسيد وتبعهما بعض
المتاخرين قال المحقق في المعارج على ما حكي عنه
وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر الواحد
العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا
ولكن عند التحقيق يتبين انه لم يعمل بالخبر مطلقا
بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها
الى الاصحاب لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب
العمل به هذا هو الذي تبين لي من كلامه ويدعي
اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو
رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر
نقله

[illegible] ... العمل بالقياس

نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به الى ان قال بلغ كلامه
وقال في المعالم والانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ
وامثاله مخالفتهم للسيد اذ كانت اخبار الاصحاب
يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم واستفادة
الاحكام منه ع وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة
كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على
الخبر المجرد عن القرينة ليظهر مخالفتهم للسيد في ذلك
الى ان قال وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ
لما قلناه ونقل العبارة المذكورة سابقا عنه
ثم قال وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي
ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه
ومراده بما نسبه العلامة اليه ما نقلنا عنه سابقا
في ذيل الاحتجاج بآية النبأ حيث قال العلامة
في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم
يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار
الاحاد المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي

محمد الطوسي وغيره واتفقوا على قبول خبر الواحد
مطلقا سواء كان مقرونا بالقرينة ام لا ولم ينكره سوى
المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم فيه وجه آخر
البرهان لنا والظاهر الذي يتجه ان ما فهمه المحقق على ما فهمه
العلامة انما يكون من جهة انه لم يحضره عدة الشيخ
حين كتابة هذا الموضع كما حكي عن بعض حواشيه
ولذا قال بعض الاخباريين في رسالته ان ما فهمه
صاحب المعالم من كلام الشيخ احسن مما فهمه العلامة
ثم قال ولقد احسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد
من كلام المحقق كما هو حقه والذي يظهر من صاحب المعالم
انه لم ير عدة الاصول للشيخ وانما فهم ذلك مما نقله المحقق
ولو رآها لصدع بالحق اكثر من هذا وكم له من تحقيقات ابان
به غفلات المتأخرين كوالده وغيره وفيما ذكره كفاية
من طلب الحق وعرفه وقد تقدم كلام الشيخ وهو صريح
فيما فهمه المحقق وموافق لما يقوله السيد فليراجع ثم
ذكر سبب

ذكر سبب توهم العلامة وقال والذي اوقع العلامة
في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل
بخبر العدل الامامي ولم يتأمل بقية كلامه كما تأمله المحقق
ليعلم انه انما يجوز العمل بهذه الاخبار التي دونها
الاصحاب واجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما
يوجب العلم بصحتها لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب
العمل به والا فكيف يظن بما كان الفرقة الناجية
واصحاب الائمة مع قدرتهم على اخذ اصول الدين و
فروعهم منهم بطريق اليقين ان يعولوا فيها على
اخبار الآحاد المجردة مع ان مذهب العلامة وغيره
انه لا بد في اصول الدين من الدليل القطعي وان المقلد
في ذلك خارج عن ربقة الاسلام وللعلامة وغيره
كثير من هذه الغفلات لالفة اذهانهم باصول العامة
ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان
الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا يعولون في عقائدهم

الا على الاخبار المتواترة او الآحاد المحفوفة بالقرائن
المفيدة للعلم واما الخبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط
دون القضاء والافتاء والله الهادي انتهى كلامه
وقد تعرض له الشيخ العلامة الانصاري وجه المناقشة
في كلامه في الرسالة من اراده فليراجعها وقال
المحدث الاسترابادي في محكي الفوائد المدنية ان
الشيخ لا يجوز العمل الا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم
وذلك هو مراد المرتضى فصارت المناقشة
لفظية لا كما توهمه العلامة ومن تبعه انتهى كلامه
والحاصل ان الاقوى ان الشيخ مخالف للسيد لما ذكرنا
من الشواهد والوجوه في كلام الشيخ واما صاحب المعالم
فعذره انه لم يحضره عدة الشيخ حين كتابة هذا الموضع
كما حكي عن بعض حواشيه واعترف به بعض الاخباريين
واما المحقق فليس في كلامه ما يدل على منع الشيخ
حجية خبر الواحد المجرد مطلقا وانما منع من دلالته
على الايجاب

الاصحاب

على الايجاب الكلي وهو ان كل خبر يرويه عدل امامي يعمل به
ويخص مدلوله بهذه الاخبار التي دونها الاصحاب ويجعله موافقا
لما اختاره في المعتبر من التفصيل في اخبار الآحاد
المجردة بعد ذكر الاقوال وهو ان ما قبله الاصحاب او
دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب
عنه او شذ يجب اطراحه انتهى كلامه ورفع في الخلد
مقامه وممن نقل الاجماع على حجية اخبار الآحاد
السيد الجليل رضي الدين بن طاوس حيث قال في
جملة كلام له يطعن فيه على السيد ولا يكاد تنقضي
تعجبي كيف اشتبه عليه ان الشيعة تعمل باخبار الآحاد
في الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والاخبار
وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى
وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الآحاد بغير
شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في
كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح اخبار الشيعة

وغيرهم من المصنفين انتهى كلامه وفيه دلالة على ان غير
الشيخ من العلماء ايضا ادعى الاجماع على عمل الشيعة
باخبار الاحاد وممن نقل الاجماع على حجية اخبار
الاحاد المحدث المجلسي في بعض رسائله حيث
ادعى تواتر الاخبار وعمل الشيعة في جميع الاعصار
على العمل بخبر الواحد وممن نقل الاجماع عليها
المحقق في المعتبر في مسئلة خبر الواحد حيث
قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى
انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض
فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي
القالة علي وقول الصادق ع لكل رجل منا رجل
يكذب عليه واقتصر بعضهم من هذا الافراط فقال
كل خبر سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب
قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في
علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ ما من مصنف
الا وهو

الا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط
الآخرون في رد الخبر حتى احالوا استعماله عقلا ون
قلا واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا لكن
الشارع لم ياذن في العمل به وكل هذه الاقوال منحرفة عن
السنن والسداد والتوسط اقرب فما قبله الاصحاب
او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه
الاصحاب او شذ يجب اطراحه انتهى كلامه وهو كما
ترى صريح في ان علماء الشيعة يعملون بخبر المجروح
كما يعملون بخبر العدل وليس المراد انهم يعملون
بالخبر المجروح والعدل اذا افاد العلم بصدقه لان
كلامه في الخبر الغير العلمي وهو الذي احال قوم استعماله
عقلا ومنعه آخرون شرعا وهذا يدل على كون الاجماع
على حجية خبر الواحد في الجملة وممن نقل الاجماع عليها
الشهيد في الذكرى والمفيد الثاني ابن شيخنا الطوسي
قال في الذكرى وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه

في شرايع الشيخ ابي الحسن ابن بابويه عند اعواز النصوص
لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وقال المفيد الثاني
على ما حكي عنه ان جملة من ما خرج ابن بابويه
حتى والده ونزل فتوى ابن بابويه منزلة النص
ويعمل به عند اعواز النصوص انتهى كلامه ولولا عمل
الاصحاب بروايته الغير العلمية فلم يكن وجه في
العمل بتلك الفتاوى عند عدم روايته وممن نقل
الاجماع عليها العلامة في النهاية حيث قال اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار
الاحاد والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره
وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى
المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى كلامه
ومراده من الاخباريين يمكن ان يكون هو الصدوق
وشيخه حيث اثبتا السهو للنبي ص والائمة ع لبعض الاخبار
وزعما ان نفيه عنهم اول درجة الغلو وسئل الواحد
منهما ان يوفقه الله ان يصنف في ذلك رسالة
وقال

وقال المجلسي لا يوفقه الله ابدا وهما مراد الشيخ من
المقلدة في كلامه الذين اذا سئلوا عن التوحيد وصفات
النبي ص والائمة ع قالوا روينا كذا ورووا في ذلك الاخبار
وكذا ادعى الاجماع في موضعين آخرين من النهاية في
هذا المقام وفي غيره قال في هذا المقام ان الخبر
اذا كان مرويا تارة مسندا واخرى مرسلا ان المسند
كما يجوز العمل به اجماعا كذا المرسل فانه يجوز العمل
به اجماعا وقال ايضا ان العلماء [illegible] الى بخبر كان
اجماعيا وقال في مبحث جواز تخصيص الكتاب بخبر
الواحد ان تخصيصه به بعد اجازة كان اجماعا
ومن المعلوم ان جواز التخصيص به بعد اجازة
حجيته فيكون الاجماع على جواز العمل به وممن نقل
الاجماع عليها المحقق القمي في القوانين حيث قال الرابع
اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان النبي ص وحمل الصحابة
عليه من غير نكير وذكر الخاصة والعامة وقائع كثيرة

ذکروا فیها عمل الصحابة یحصل من مجموعها العلم باتفاقهم
الکاشف عن رضاء المعصوم ع بل کان یامر به وکونه
حیث یرسل والولاة الی القبایل والاطراف لتعلیم
الاحکام به ولا اعتبار بعدم التواتر وکل اصحاب
الائمة ع ومن یلیهم من اصحابنا القدماء وکانت
طریقتهم روایة اخبار الاحاد وتدوینها وضبطها
والتعرض لحال رجالها وتوثیقها وتقریر الائمة ع
علی ذلک بل امرهم علی العمل به کما یستفاد من التتبع
فی جملة اخبار کثیرة لانطیل بذکرها من اراد فلیراجع
من مضانها بل من الواضح الجلی الذی لا یقبل الانکار
ان کل واحد من اصحاب الائمة ع المترددین عندهم
السائلین عنهم ع کانوا یاخذون الخبر وینقلون
الی غیرهم للعمل ولم یکن یحصل بخبر کل واحد منهم
العلم للسامع ومع ذلک کان ائمتهم مطلعین علی
طریقتهم ویقررون علی ذلک واعتقاد ان کل ذلک
کان

کان مع القرینة المفیدة للعلم مما یاباه العقل السلیم
والفهم المستقیم فیحصل من جمیع ذلک ان اطباقهم
علی هذه الطریقة من غیر نکیر منهم اجماع منهم علی
علی الجواز فیدل علیه الاجماع وتقریر المعصوم ع
بل امرهم ثم انه ما ذکره یکلام الشیخ الذی نقلناه
سابقا عنه وممن نقل الاجماع الفاضل حسن خان فی الحاشیة
ان انقطع عمل اصحاب الائمة ع وعزمهم ممن عاصرهم باخبار
الاحاد بحیث لم یبق للمتتبع شک فی ذلک والعادة قاضیة
بوجوب المنع من الائمة ع لو کان العمل بها فی الشریعة ممنوعا
مع انه لم ینقل عنهم ع خبر واحد فی المنع بل ظاهر کثیر من الاخبار
جواز العمل بها کما ستقف علیه عن قریب ویؤیده اطباق
العلماء علی روایة الاخبار الاحاد وتدوینها والاعتناء بحال
الرواة والتفحص عن المقبول والمردود انتهی وممن نقل الاجماع
ابن ادریس علی ما ذکره فی رسالة خلاصة الاستدلال التی
صنفها فی مسألة فوریة القضاء فی مقام دعوی الاجماع
علی المضایقة وانها مما اطبقت علیه الامامیة الا نفر

یعنی اجماع [illegible] الائمة [illegible] اسم الله [illegible] الشیخ [illegible] علماءنا او [illegible]

من الخراسانیین قال فی مقام تقریب الاجماع ان ابن بابویه
والاشعریین کسعد بن عبد الله وسعد بن سعد ومحمد بن
علی بن محبوب صاحب کتاب نوادر الحکمة والقمیین
اجمع کعلی بن ابراهیم ومحمد بن الحسن بن الولید عاملون
بالاخبار المتضمنة للمضایقة لانهم ذکروا انه لا یحل
رد الخبر الموثوق بروایته وحفظهم الصدوق فی
کتاب من لا یحضره الفقیه ورئیس الاعاجم الشیخ ابو جعفر
الطوسی مودع احادیث المضایقة فی کتبه وفتوانا والمطلق
اذا علم باسمه ونسبه فلا یضر خلافه انتهی فقد اسند
علی مذهب الامامیة بلزوم لاخبار المضایقة مستندا الی العمل
بروایة الثقة وقضیته ما یجی المقدمین ذهابهم الی المضایقة
فیکون ذلک منهم اجماعا علی حجیة خبر الواحد لان ذکرهم
تلک الاخبار لیس الا للعمل بها ومعه یحصل الاجماع
علی المطلوب قال الشیخ العلامة الانصاری فی الرسالة
ولست ادری اذا علم ان ابن ادریس ان مذهب هولاء
الذین هم اصحاب الائمة ع ویحصل العلم بقول الامام ع
من اتفاقهم

ودیانتهم

من اتفاقهم علی وجوب العمل بروایة الثقة وانه لا یحل ترک
العمل بها کیف یتبع السید فی مسألة خبر الواحد حیث
قال بعدم الخبر المفید للعلم بل الحجة منه هو الخبر المفید للعلم الا ان
ذلک مناقض لما ذکره السید من الاتفاق بعد ان المراد بالثقة
من یفید قوله القطع فی حمله یرتفع التناقض جزما لکن فیه ما لا
یخفی لعدم دلالة الثقة علی ذلک جدا او یکون مراده هو مراد
السید من الخبر العلمی الذی هو لا یجب ما یفید الوثوق والاطمئنان
لا ما یوجب الیقین علی ما هو الحق فی المقام انتهی والحاصل
ان کلام ابن ادریس هنا مناقض لما ذکره من حجیة الخبر المفید
للعلم دون غیره فلابد اما من القول بحصول التناقض بین
کلامیه وهو غیر مسلم جدا لکونه احیل شانا من ذلک او
القول بان مراده من القول لعلم هو العلم القطعی الوجدانی
وهو ایضا غیر سدید لکونه عاملا بالاخبار التی لا تفید العلم
فتعین ان مراده ومراد السید ایضا هو العلم العرفی اعنی
ما یفید الوثوق والاطمئنان فعلی هذا یصیر قولهما موافقا
لما ذهب الیه العلماء من حجیة خبر الواحد المفید للوثوق

اختاره

والاطلبيان فيكون بحجية خبر الواحد اجماعيا حتى عند السيد
وابن ادريس ايضا ومن هنا قال بعض بكونه اجماعيا حتى
عند السيد وابن ادريس ايضا وممن نقل الاجماع عليها صاحب
المعالم فراجعه وبالجملة ان العمل بخبر الواحد يكون اجماعيا
بل الظاهر من كلام بعضهم انه صار ضروريا في المذهب بحيث
ان العلماء لا يعتنون بمن لا يعمل بخبر الواحد كما نقل عن السيد
نعمة الله الجزائري ان صاحب الرسالة ارك ورد على احد من اهل عجاء
المشرفة وزاره العلماء وهو زارهم جميعا الا مولى
عبد الله التوستري ولم يذهب اليه وسئلوا عن وجهه فاجاب الشرى
بانه مبتدع في الدين لانه لا يعمل بخبر الواحد مضافا ان هذه
الاجماعات معتضدة بالشهرات العظيمة التي كادت
تبلغ ان تكون اجماعا ومضافا الى وجود القرائن الكثيرة
التي تدل على صدق مضمونها وان الاصحاب قد عملوا بالخبر
الغير العلمي في الجملة منها ما ادعاه الكشي من اجماع العصابة
على تصحيح ما يصح عن جماعة فان من المعلوم ان معنى التصحيح
المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به لا القطع بصدوره
ومنها دعوى النجاشي ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة

عند الاصحاب وهذه العبارة تدل على ان عمل الاصحاب بمراسيل
مثل ابن ابي عمير لا من اجل القطع بالصدور بل لعلمهم انه لا
يروي ولا يرسل الا عن ثقة فلولا قبولهم لما يسنده الثقة
الى الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن ابي عمير الذي لا
يروي الا عن ثقة ومنها ما ذكره المحقق البهائي في مشرق
الشمسين على ما نسب اليه من انه كان المتعارف بين القدماء
اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم
عليه واقترن بما يوجب الوثوق والركون اليه وذلك بامور
منها وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة التي نقلوها
عن مشايخهم بطرقهم المتصلة باصحاب العصمة وكانت
متداولة لديهم في تلك الازمان مشتهرة بينهم اشتهار
الشمس في رابعة النهار ومنها تكرره في اصل او اصلين
فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة ومنها
وجوده في اصل معروف الانتساب الى احد من الجماعة
الذين اجمعوا على تصديقهم مثل زرارة ومحمد بن مسلم
والفضيل بن يسار وعلى تصحيح ما يصح عنهم انتهى كلامه

فان نقله الاتفاق على تصحيح ما يصح عن هؤلاء ليس المراد منه
الا ان الخبر الصحيح عليه هو معنى حجية خبر
الواحد في الجملة والحاصل ان الصحيح عند القدماء على
ما ذكره المحقق المذكور ما كان محفوفا بما يوجب الركون
النفس اليه وذكر فيما يوجب العلم الوثوق امورا تفيد الا
الظن كما ذكرنا ومعلوم ان الصحيح عندهم هو المعمول به وليس
مثل الصحيح عند المتاخرين في انه قد لا يعمل به لاعراض الاصحاب
عنه او لخلل اخر فالمراد ان المقبول عندهم ما تركن النفس
اليه وتثق به ومن القرائن ما ذكره المجلسي حيث قال
في المجلد من البحار في تاويل الاخبار المتقدمة التي
ذكرناها في دليل السيد واتباعه مما دل على المنع عن العمل بالخبر
الغير المعلوم الصدور وعلى ما نحن فيه ان عمل اصحاب
الائمة عليهم السلام باخبار الاحاد التي لا تفيد العلم في اعصارهم
متواتر معنى لا يمكن انكاره وقال في موضع اخر منه
انما قيل من ان مثل هذا التناقض والتنافر الذي
يوجد في الاجماعات يكون في الروايات ايضا قلنا حجية الاخبار

ووجوب العمل بها مما تواترت به الاخبار واستقر عليه عمل
الشيعة بل جميع المسلمين في جميع الاعصار بخلاف الاجماع
الذي لا نعلم حجيته ولا تحققه ولا ناخذه الى ان قال وبالجملة
من تتبع موارد الاجماعات وخصوصياتها اتضح عليه حقيقة
امر الساكتين فيها انتهى كلامه ولا يخفى ان شهادة مثل
هذا المحدث الخبير الغواص في بحار انوار اخبار الائمة
الاطهار بعمل اصحاب الائمة عليهم السلام بالخبر الغير العلمي ودعوى
حصول القطع بذلك من جهة التواتر لا تقصر عن دعوى
الشيخ والعلامة الاجماع على العمل باخبار الاحاد مضافا
الى ان هذه الاجماعات معتضدة بالشهرة المحققة وتدوين
علماء علم الرجال ايضا فان تدوينهم ذلك ليس الا من
جهة اثبات كون الراوي عادلا او ثقة او فطحيا او غير
ذلك من الاوصاف الراجعة الى قبول قول الراوي وعدمه
ولا ريب في ان الاحتياج الى ذلك لا يكون الا لقبول
بحجية خبر الواحد والا فلا وجه للتدوين المذكور اصلا
فتدوينهم علم الرجال يعاضد حجية اخبار الاحاد

علم
تمام الكلام في الاجماعات المعتضدة بالشهرة وبيّنه وبين
الرجال ولكن هذه الاجماعات غير نافع في الفقه فانهم وان
اتفقوا في حجية جنس الخبر وكان حجيا عندهم
ولكن اختلفوا في صنف الخبر على حسب عدد المختلفين
منهم فمنهم من يقول بحجية الخبر الذي كان
راويه مزكى بتزكية عدلين ومنهم من يقول بكفاية
عدل واحد وقد حكي عن المحقق الاردبيلي ان المحققين
من العلماء قد اشترطوا الصفة اعني وصف العدالة
في الراوي ومنهم من يقول باعتبار الخبر الموثوق به
بالفعل ومنهم من يقول باعتبار الخبر الضعيف المنجبر
بعمل الاصحاب ومنهم من يقول باعتبار غير المضمر و
غير المكاتبة ومنهم من يقول باعتبار غير المرسل وغير المقطوع
وغير ذلك من الاختلافات المذكورة في محله
وقد اشرنا اليها في اول مبحث حجية الخبر فاذا
كان خبر الواحد بهذه المثابة في الاختلاف فكيف
يدعى الاجماع على اعتباره بالنسبة الى اي صنف
منه

منه ولكن القدر المتيقن من انعقاد الاجماع المذكور عليه
هو الخبر الذي كان راويه عدلا واقعيا مزكى بتزكية عدلين
مفيدا للوثوق بصدوره عن المعصوم مع كونه غير
مكاتبة وغير مضمرة ومع كون نقله لها وتزكيتها من قبيل الشهادة
لا الظنون الاجتهادية وهو انما يكون موجودا في الاخبار
ولو فرضنا وجوده فهو في غاية الندرة فان وجود
الراوي الموصوف بالصفات المذكورة في جميع طبقات
الرواة مما يحكم الوجدان بعدمه او ندرته فحينئذ
لا فائدة لنا في الاجماعات المذكورة اصلا ان
من وجوه تقرير الاجماع ان يدعى الاجماع المحقق من جميع
العلماء حتى من السيد واتباعه غير ارباب الظنون المطلقة
على وجوب العمل بالخبر الغير العلمي في زماننا وزمان
امثال زماننا مما انسد فيه باب العلم بالاحكام الشرعية
فان الظاهر ان السيد انما منع عن العمل بخبر الواحد لعدم
احتياجه اليه كما يظهر من كلامه في موضعين احدهما
في مقام الاعتراض على نفسه بقوله فان قلت اذا
سددتم طريق العمل باخبار الآحاد فعلى اي تعولون

[illegible]

كلها
في الفقه فانه اجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة
والاجماع والاخبار العلمية وما يبقى من المسائل الخلافية
يرجع فيها الى التخيير وثانيهما ما نقله صاحب المعالم في
مبحث الامر مع علمه بانتفاء شرطه عن السيد انه
قال اذا امكن العلم يقوم الظن مقامه والفرق بين
هذا التقرير والتقرير السابق ان الاجماع على هذا التقرير
اعم من سابقه من جهة المجمعين لوقوع الاجماع من العلماء
جميعا حتى السيد واتباعه واخص منه من حيث
المورد لكونه مختصا بزمان الانسداد وبالعكس على التقرير
السابق فانه اخص من حيث المجمعين لعدم دخول السيد
فيهم واعم من حيث المورد لعدم اختصاصه بزمان
الانسداد فعلى هذا تكون النسبة بينهما عموما من وجه
فان قلت ان الاجماع على هذا التقرير لا يثبت المدعى
لان المدعى اثبات جواز العمل بخبر الواحد من باب
الظن الخاص وكونه في عرض العلم لا في طوله وبعبارة
اخرى وهذا الدليل يثبت جواز العمل به من باب
الظن

لاختصاصه

الظن المطلق وكونه في طول العلم وبعبارة اخرى ان المقصود
اثبات جواز العمل به مطلقا سواء انسد باب العلم او انفتح
وهذا الدليل يثبت جواز العمل به حال انسداد باب العلم
ومن هنا اوردوا على صاحب المعالم والعلامة والشهيد و
المدقق الخونساري جمال الدين وغيرهم ممن يقولون باعتبار
الخبر من باب الظن الخاص مع تمسكهم عليه بدليل الانسداد
ايضا بالتناقض بين كلامهم كما اورد المحقق القمي في القوانين
على صاحب المعالم به وقالوا انهم استدلوا لاعتبار الخبر
بمفهوم اية النبأ وبدليل الانسداد فمقتضى التمسك
بالمفهوم كون اعتباره من باب الظن الخاص لان
الدليل على اعتباره حينئذ هو الدليل الخاص ومقتضى التمسك
بدليل الانسداد كون اعتباره من باب الظن المطلق
لعدم قيام الدليل الخاص حينئذ على اعتباره وليس هذا
الا التناقض قلت ان هذا الايراد ناش من
عدم التفرقة بين الظن الخاص والظن المطلق فلا بد من
بيان معناهما حتى يتضح منه عدم وروده على الاعلام
المذكور فنقول ان المعروف والمشهور ان المدار في الظن الخاص

[illegible]
الظن

الظن وخصوصه على اطلاق حجيته وخصوصه فكل ظن حصل دليل
من سبب خاص فهو ظن خاص ولو كان الدليل على اعتباره
هو العقل اعني دليل الانسداد وكل ظن حصل من سبب
خاص فهو ظن مطلق ولو كا وبعبارة اخرى ان الموقوف
ان المراد من الظن الخاص هو الظن الذي قام الدليل
على خصوصه على اعتباره كما سواء كان مع انسداد باب العلم او
انفتاحه ومن الظن المطلق هو الظن الذي لم يقم دليل
الشرع بخصوصه على اعتباره بل ثبت اعتباره بدليل
الانسداد وهو غير صحيح لما سنذكره عن قريب بل المدار
في الظن المطلق والظن الخاص على اطلاق سببه
وخصوصه وبعبارة اخرى ان المراد من الظن الخاص
هو الظن الذي من سبب خاص وامارة خاصة كالظن
الحاصل من الخبر مثلا سواء كان الدليل على اعتباره
هو الشرع كالايات والاخبار والاجماع او غيرها العقل
اعني دليل الانسداد والمراد من الظن المطلق هو
الذي لم يحصل من سبب خاص وهو ايضا اعم من
ان يكون

ان يكون الدليل على اعتباره هو الشرع او العقل واما
على ما ذكرنا من ان المدار في الظن الخاص والظن المطلق
على اطلاق سببه وخصوصه لا على اطلاق دليله
وخصوصه او ان احدهما لفظ الخاص والمطلق فانه
على ما اخترنا فان معنى الظن الخاص هو الظن المختص بسبب
من الاسباب ومعنى الظن المطلق ما لا يكون مختصا
بسبب خاص بل هو مطلق من غير فرق بين الاسباب
وثانيها ان العلماء يحكمون باعتبار مطلق الظن في الفقه
والاصول اما في الفقه فلانهم حكموا باعتبار الظن مطلق
الظن في باب القبلة وفي الصلوة سواء كان المظنون
من اركانها وافعالها واجزائها واما في الاصول فلانهم
حكموا باعتبار مطلق الظن في تعيين الخبرين مع ان
الدليل على اعتباره في الموضعين هو الاخبار فعلى
هذا لا يتفاوت الحال فيها في حال الانفتاح والانسداد
ولا ينافي التمسك بدليل الانسداد مع القول بالظن الخاص
لعدم اختصاص اعتباره بحال الانفتاح فقط او بحال الانسداد

فقط او بحال او كلا الحالين معا يدور مدار الدليل الدال على اعتباره
فان دل الدليل على اعتباره مطلقا سواء انسد باب العلم او
انفتح فنقول به كذلك مثلا اذا قلنا ان اعتباره من
جهة مفهوم اية النباء فيكون معتبرا في حال الانفتاح
والانسداد فكانه الشارع قال اعمل بالظن الحاصل من
الخبر بخصوصه دون الحاصل من غيره من سائر الامارات
ويكون العمل بالخبر على هذا من باب الظن الخاص من غير
تفاوت فيه بحال الانفتاح والانسداد ولو قال الشارع
اعمل بالظن من غير تقييده بسبب خاص فيكون ظنا مطلقا
وان كان مفاد الدليل الدال على اعتبار الظن الخاص هو
الاختصاص بصورة الانسداد فقط كما اذا كان الدليل الدال
على اعتباره هو الانسداد فيكون العمل به من باب
الظن الخاص ايضا لكن في خصوص حال الانسداد
فقط لكون مفاد الدليل خصوص ذلك وبما ذكرنا
ظهر بطلان ما اوردوا على صاحب المعالم
وغيره ممن تقدم ذكره من التناقض في كلامهم لما عرفت
من ان التمسك بدليل الانسداد لاثبات حجية الخبر لا
يقتضي كون اعتباره من باب الظن المطلق بنافي القول
بالظن الخاص

بالظن الخاص فتمسكهم بدليل الانسداد لاثبات حجيته لا يقتضي
كون اعتباره من باب الظن المطلق عندهم حتى يكون منافيا
لتمسكهم بالاية لانهم قائلون بان نتيجة دليل الانسداد
قضية مهملة بان يكون حكم العقل عن حكم الشارع بحجية
الظن من باب الكشف لا من باب الحكومة ومع لابد من
اخذ القدر المتيقن منه وهو حجية الظن الحاصل من
الخبر فقط كما هو ظاهر كلام صاحب المعالم بل صريحه
حيث قال واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان
التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا
كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف
فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب
ان كثيرا من الاخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا
يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها انتهى
وهذا الكلام منه ظاهر بل صريح في ان اعتبار الخبر
عندهم من باب الظن الخاص لاختصاصه بامارة خاصة
وسبب خاص وان كان دليله هو الانسداد فلا تناقض

بين كلامهم اصلاً لعدم الملازمة بين التمسك بدليل الانسداد
والقول بالظن المطلق اذا عرفت هذا فهذا الايراد اعني ما
اورده اولاً صاحب المعالم وغيره ممن تقدم كما ذكروا في
بحث الصحيح والاعم في الثمرة بين القولين من ان لازم
القول الصحيح هو الاشتغال والاحتياط ولازم القول الاعم
هو البرائة ولكن ذكرنا هناك انه لا ملازمة بين القول بالصحة
والاشتغال وبين القول بالاعم والقول بالبرائة بل يمكن
القول بالصحة والقول بالبرائة ويمكن القول بالاعم
والقول بالبرائة لما ذكرنا هناك من ان لازم القول الصحيح هو
الاجمال الذاتي فالمرجع هو الاصول اما البرائة
واما الاشتغال كل على مذهبه واما الاعم فلا يحتاج الى التمسك
باصل البرائة لوجود اللفظي وهو اصالة اطلاق اللفظ
وكان منشأ هذه الشبهة هو الوحيد البهبهاني
حيث انه اختار في هذه المسئلة اعني مسئلة
الصحيح والاعم القول الصحيح واختار في مسئلة الشك
في الشرائط والاجزاء الاحتياط فقد توهموا منه ان
لازم القول الصحيح هو الاحتياط ولكن ليس كذلك بل اختياره
الاحتياط في مسئلة الشك في الشرائط والاجزاء
ليس

ليس من جهة انه لازم القول الصحيح بل من جهة انه مختاره
في هذه المسئلة كيف والحال ان المشهور على القول
بالصحة مع انهم اختاروا في هذه المسئلة البرائة وكيف
كان اذا عرفت معنى الظن الخاص والظن المطلق فلنرجع
الى ما كنا بصدده من الجواب عن الايراد المذكور فنقول ان
تقسيم الاجماع بصورة الانسداد لا يقتضي اعتبار الخبر من
باب الظن المطلق كما ادعاه المورد لما عرفت من ان المراد
من الظن وخصوصه بالنسبة الى اطلاق سببه وخصوص
سببه لا بالنسبة الى اطلاق دليله وخصوص دليله
فقد تلخص مما ذكرنا ان مفاد الاجماع المدعى في المقام اعتبار
الخبر من باب الظن الخاص لا من باب الظن المطلق فان قلت
ان ما ذكرته لا يثبت حجية السيرة بالاخبار في حال الانسداد
من باب الظن الخاص كما هو المدعى لاحتمال ان يكون عمل السيرة
واتباعها من جهة كونها مفيدة للظن فيكون العمل بها على
هذا من باب الظن المطلق وهو خارج عن محل النزاع
جداً قلت ان العمل بالخبر انما يتصور على وجوه ثلثة لان العمل
به اما ان يكون من حيث كونه مفيداً للظن واما ان
يعلم انه من حيث كونه خبراً واما ان يشك فيه الا هو

من قبيل القسم الاول او من قبيل القسم الثاني اما الاول فلا
اشكال ولا خلاف في انه من باب الظن المطلق و
مقتضاه جواز التعدي الى غيره من الاسباب المفيدة للظن
كما انه لا اشكال ولا خلاف في انه من باب الظن الخاص
ومقتضاه عدم جواز التعدي منه الى غيره من الامارات
المفيدة للظن واما الاشكال والخلاف ففي الثالث
هل هو ملحق بالقسم الاول او بالقسم الثاني كما هو المعروف
في عمل السيرة واتباعها بالاخبار والاقوى الحاقه بالقسم
الثاني حتى يكون اعتباره من باب الظن الخاص لكونه هو
القدر المتيقن منه لانا لو قلنا بالحاقه بالقسم الاول لجوز
التعدي منه الى غيره من الاسباب والامارات المفيدة
للظن وهو محتاج الى دليل وهو مفقود فلا بد من الاقتصار
على القدر المتيقن والحكم بعدم التعدي وهو الحاصل
الا بالحاقه بالقسم الثاني اعني كون اعتباره العمل
به من حيث انه خبر فيكون اعتباره من باب الظن
الخاص وايضاً ذكرنا في اول بحث حجية الظن في تاسيس
الاصل ان مقتضاه في صورة الشك في كونه
ظناً

ظناً خاصاً او ظناً مطلقاً ان الاصل وان لم يجر بالنسبة الى
احدهما لكونه شكاً في الحادث والاصل بالنسبة الى احدهما
معارض بالاصل بالنسبة الى الاخر الا ان مطلق
الظن اتى زائداً وهو التعدي منه الى غيره فيجري الاصل
بالنسبة الى ذات الاثر الزائد فلما شك في ان اعتبار عمل
السيرة واتباعها من باب الظن الخاص او باب
الظن المطلق فالاصل يثبت عدم التعدي من الخبر الى
غيره فقد تلخص مما ذكرنا انه لا وقع للايراد المذكور اصلاً
ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره صاحب المفاتيح من ان المشهور
قائلون بالظن المطلق نظراً منه الى انهم تمسكوا لحجية الخبر
بدليل الانسداد وكل من تمسك به لها قائل بالظن المطلق
وجه الفساد ما ذكرناه سابقاً من عدم منافاة القول بالظن
الخاص مع التمسك بدليل الانسداد واما من جهة
ان نتيجة قضية مهملة فالقدر المتيقن هو الظن
الخبري واما من جهة ان التمسك مع التنزل عن
عدم دلالة الايات والاخبار ولكن مع ذلك ان هذا الاجماع
غير نافع لنا اصلاً في الفقه لاختلافهم في صنف الخبر

بالتقريب الذي ذكرناه في التقرير الاول للاجماع وذكرنا هنا كان
القدر المتيقن من الخبر الذي يجمع عليه هو الخبر الذي كان
راويه عدلا واقفا زكى بتزكية عدلين مفيدا فعلا للوثوق
بصدوره من المعصوم ع مع كونه غير مكاتبة ومضمرة ومع
كون نقلها وتزكيتها من قبيل الشهادة لا الظنون الاجتهادية
وهو اما مفقود موجود او انا نادر على تقدير وجوده
فلا يلتجئ فيكون وجوده كعدمه في عدم الكفاية ثم في محل
الفصل الثالث من وجوه تقرير الاجماع استقرار طريقة العقلاء
وبنائهم طرا في جميع الاعصار والامصار من لدن زمن آدم ع
الى زمان الخاتم ص الى زماننا هذا في جميع الامور المعاشية
والمعادية وبعبارة اخرى في الاحكام الشرعية والامور
العادية الى خبر الثقاة اما في الاحكام الشرعية فهو مثل
رجوع المكلفين الى الثقاة المتوسطة بينهم وبين الامام
ومثل رجوع المقلدين الى الثقاة المتوسطة بينهم وبين
المجتهد ومثل رجوع المرأة الى زوجها في مسائل
حيضها التي سمعها من المجتهد واما في الامور العادية
فهو مثل اجزاء السلطان بالنسبة الى بعض عماله
في البلاد

في البلاد اذا اخبرهم ~~بعض~~ واحد من الثقاة وقال انه
احكم بامور ومثل اولو المولى بالنسبة الى العبيد اذا
اخبرهم واحد من الثقاة وقال انه احكم بامور فان
بنائهم على اتيان ذلك الامور في الموضعين ولم يتوقفوا
ولو تسامحوا في الموضعين ولم يفعلوا ما استحقوا
العقاب فهم العقلاء بل حتى من السيد المحقق الكاظمي
ان العمل بخبر الثقاة غير قابل للنزاع فيه لكونه من المعلومات
الوجدانية الغير القابلة للانكار بل القابل لمحل النزاع
عندهم هو حجية الظن الحاصل من الشهرة وغيرها من
الامارات الظنية يعني الظن الحاصل من خبر الواحد
فان اعتباره معلوم عند العقلاء حتى الاطفال ترى ان
المرأة ترجع الى زوجها والاطفال الى معلمهم و
الناقصين الى الكاملين في الامورات المتعلقة بهم
فان قلت ان العمل بخبر الواحد في المواضع المذكورة
انما هو من جهة حصول القطع والخبر المفيد للقطع خارج

عن محل النزاع والعمل به اجماعي حتى من السيد قلت ان هذه
الدعوى في جميع الموارد بعيد عن الانصاف بل القدر المتيقن منه
حصول الاطمئنان بحيث لا يعتني باحتمال الخلاف
فاذا ثبت بناء العقلاء على ذلك فيكون حجة اما من
جهة انه يكشف عن حقيته في الواقع بمعنى ان الحكم في الواقع
يكون على طبق بنائهم والا لزم على الله منعهم عن ذلك للزوم
خلاف اللطف منه على تقدير عدم المنع وهو ممتنع اعلى شأنه
منه فعلى هذا يكون البناء المذكور دليلا مستقلا للحكم و
لا يحتاج الى انضمام شيء آخر اليه واما من جهة ان توافق
العقلاء على شيء مع اختلاف انظارهم وخيارهم
ومذاقهم ومسلكهم ليس الا من جهة وجود الجهة الجامعة
بينهم وهي ليست الا القوة العاقلة فالبناء المذكور يكشف
عن القوة العاقلة فاذا حكم به العقل حكم به الشرع لقاعدة
الملازمة بين حكمي العقل والشرع الثابتة بالادلة المذكورة
في محلها فعلى هذا يكون ليس البناء المذكور دليلا مستقلا
وربما يقرر التقرير الثالث للاجماع بوجه آخر
وهو

وهو ان يقال ان سيرة المسلمين من زماننا هذا مستمرة
على العمل باخبار الآحاد الى زمان المعصوم ع وهو
ايضا كان مطلعا عليه وحجية هذا البناء والسيرة اما
من جهة احد الوجهين المذكورين واما من جهة انه
يكشف عن رضاء المعصوم ع وتقريره والا منعهم وردعهم
فعدم صدور ردعهم ع يكشف عن رضائه ع وتقريره ع وتقريره ع
كقوله وفعله ع حجة من جهة اللطف اللازم ع ابقاء على
جميع الانام ثم ان التعبير عن عمل العقلاء تارة
ببناء العقلاء واخرى بالسيرة القطعية وثالثة ببناء
العرف انما هو بحسب اختلاف الموارد والمقام فان كان
المورد مما لا يلاحظ فيه الاجانب العقل كالحكم باصالة
البرائة وبامتناع اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد
الشخصي وبوجوب مقدمة الواجب وغيرها مما لا يلاحظ
فيه الاجانب العقل فيعبرون عنه ببناء العقلاء
فيقولون بان مقدمة الواجب واجبة وكذا يمتنع اجتماع
الامر والنهي وكذا الاصل في مقام الشك في ثبوت
التكليف لبناء العقلاء عليه وان كان المورد مما

بلا حظ فيه جانب العمل بحيث لا يكون نظر العملاء ملحوظا فيه
بان يكون المقام من الامورات المتعلقة به مثل الالتزام
والعمل بخبر الواحد وبيع المعاطاة وغيرهما فيعبرون
عنه بالسيرة القطعية ويحكمون بكون المعاطاة بيعا وبان
خبر الواحد حجة ويستدلون عليه بكون السيرة عليه
وان كان المورد مما يلاحظ فيه جانب العرف بان
يكون فهم العرف متعلقا به كما في مباحث الالفاظ فيعبرون
عنه في مقام الاستدلال عليه ببناء العرف عليه ويحملون
اللفظ عند تجرده عن القرينة المجازية على المعنى الحقيقي
ويستدلون عليه ببناء العرف عليه والحاصل ان التعبير
بالالفاظ الثلاثة المذكورة انما يختلف على حسب اختلاف
مواردها مع ان منشأ كل منها هو العقلاء ففيما نحن
فيه ان قلنا بثبوت بناء العقلاء على المدعى فيكون كاشفا
عن تحققه في الواقع او يكون كاشفا عن القوة العاقلة
فيثبت حكم الشرع به بقاعدة الملازمة وان لم نقل بثبوته
في المقام فنقول بجريان السيرة فيكشف عن رضاء
الامام

الامام ع وتقريره وبما ذكرنا ظهر وجه الاختلاف في التعبير فانه
على القول بثبوت البناء لابد ان يلاحظ فيه الجانب العقل
وعلى القول بعدم ثبوته بل القول بالسيرة لابد ان يلاحظ
فيه الجانب العمل وعلى كلا التقديرين يثبت المطلوب على
ثبوت الاجماع على التقرير المذكور على حجية خبر الواحد
وهو المطلوب فان قلت كيف يمكن ثبوت بناء العقلاء
طرا على العمل باخبار الآحاد مع ان اعقلهم هو العلماء
وهم مختلفون في حجية اخبار الآحاد وهذا الاختلاف
واقع منهم من زماننا هذا الى زمن غيبة المعصوم ع ومع
ذلك كيف يمكن بناء العقلاء طرا على العمل باخبار الآحاد
قلت ان ما ذكرته صحيح متين ولكن اذا كان العلماء مختلفين
في شيء ولكن العوام على خلافهم فيقدم جانب العوام من
حيث عقلهم لان اذهان العلماء مشوبة بعلوم كثيرة
مختلفة مفادها وبالمداقة العقلية وغير ذلك فلا اعتبار
باذهانهم عند اختلافهم مع العوام في حكم شيء من الاشياء
ولذا حكم المحقق الثاني بكون المعاطاة بيعا فانه

[illegible]

لما رأى ان العوام والعقلاء بنوا على كون المعاطاة بيعا
بحيث يرتبون عليه احكام البيع اللازم مع ان بناء العلماء
المتقدمين كان على خلاف ذلك فان بعضا منهم
قائل من يقول بكونها اباحة مال بمال آخر ومنهم
من يقول بفساد هذه المعاملة فقدم بنائهم على
بناء العلماء وحكم بانه بيع واستدل باستمرار السيرة ميرزا ره
على ذلك وتبعه المتأخرون في ذلك وكذا في
مسئلة بيع الاطفال فان العلماء حكموا بعدم الجواز
مطلقا لاشتراط البلوغ في البايع ولكن سيرة العوام
على الجواز فلما رأى بعض من العلماء هذا الاختلاف
بينهم قدم طريقة العوام على طريقة العلماء وحكم بجواز
بيع الاطفال في المحقرات كالخبز والماء وكونهم
دون غيرها من المعظمات والحاصل ان اختلاف
العلماء لا يضر بالسيرة لما عرفت وان شئت قلت
ان اختلاف العلماء لا يضر في السيرة لانها في العمل و القمي
الاختلاف في القول كما حكي عن المحقق في كتابه المسمى
بالسؤال

بالسؤال والجواب فان قلت انك ذكرت ان المدرك الدليل لحجية
الاجماع على التقرير الثالث هو السيرة القطعية وذكرت
ايضا ان المدرك لحجيتها كونها كاشفة عن تقرير المعصوم ع
الذي كان حجة من جهة الملازمة العادية فنقول انه صحيح مسلم
ولكن حجية تقرير المعصوم ع انما هو فيما اذا اطلع عليه
ولم يردع ولم يكن هناك خوف من تقية وغيرها من
الشرائط التي ذكرناها في محلها وعدم الردع فيما نحن فيه
مفقود لثبوت الردع بالادلة الناهية الدالة
على حرمة العمل بالظن الشامل لاخبار الآحاد من
الآيات الكثيرة حتى قيل ببلوغها الى مائتي آية والاخبار
المتظافرة حتى قيل انها تبلغ الى مائة خبر كما حكي
عن السيد محمد الله الشبري واي ردع اقوى من
ذلك فالآيات والاخبار كافية في الردع
ومع ذلك كيف يكون السيرة حجة قلت ان مجرد وجود
الآيات والاخبار الناهية لا يكفي في الردع عن العمل بخبر

الواحد بالنسبة الى المفاسد الشخصية بل لابد في الردع عنه
بالنسبة اليها من الردع الفعلي فلو عمل رجل بخبر الواحد
في محضر الامام ع لزم عليه الردع عنه فعلا وكذا الحال
في سائر المنكرات مثل ما لو اغتاب رجل او زنى
مثلا في محضره ع لوجب عليه ردعه عنه فعلا بان يقيم عليه
ما يجب على فاعل المنكر من تعزير او حد او غيرهما والاكتفاء
في ردعه بوجود ردعه في الآيات والاخبار والادلة الكلية
ان مجرد وجود الآيات والاخبار الناهية الواردة في
مقام بيان الاحكام الكلية لا يكفي في الردع عن
العمل بخبر الواحد والا انسد باب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر رأسا اذ ما من حكم من الاحكام الكلية الا
انه يوجد في الكتاب والسنة وهو خلاف الاجماع والضرورة
فعلى هذا لا تكون الآيات والاخبار الناهية عن العمل
بالظن رادعة عن العمل بخبر الواحد بالنسبة الى المفاسد
الشخصية وثانيا سلمنا ذلك ولكن نقول انا ذكرنا في اول
المبحث ان دليل حرمة العمل بالظن انما تكون لوجهين

من جهتين

بالادلة الاربعة

الحكم الالهي حسب علم الله الازلي هو الفعل والعقلاء

من جهتين احدهما من جهة ان العمل بالظن مستلزم للتشريع
المحرم والاخرى من جهة كونه مستلزما لطرح الواقع
كما هو مفاد قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وكلا
منتفيان في العمل بخبر الواحد اما انتفاء التشريع فلان
~~الوجدان ما علم او شك انه ليس من الدين فيه~~ والمفروض
ان بناء العقلاء على العمل بالخبر الموثوق به ومع وجود
بناء العقلاء على ذلك لا يوجد موضوع التشريع
لانا نعلم ح ان العمل على طبق البناء المذكور من جملة
الدين ولا يعد موضوع التشريع فيما اذا شك في انه من الدين
ام لا او علم انه ليس من الدين مع ادخاله فيه واما انتفاء
طرح الواقع فلانه ليس المراد من الواقع هو الواقع الاولي
الثابت في اللوح المحفوظ لانه غير معلوم لنا جزما ولم يحصل
لنا العلم به اصلا الا عند ظهور الحجة عجل الله فرجه بل
المراد منه هو الواقع الثانوي وهو مؤديات الاصول
العملية والاصول اللفظية مثل اصالة الاطلاق واصالة

العموم واصالة الحقيقة التي يرجع جميعها الى اصالة
عدم القرينة فح نقول ان العمل بخبر الواحد لا يستلزم
طرح شيء من الاصول اللفظية والاصول العملية اما
في الاصول اللفظية فلان اعتبارها من جهة بناء العقلاء
والمفروض ان بنائهم على خلاف تلك الاصول اعني
العمل بخبر الواحد المقابل لتلك الاصول فح يرتفع موضوع
هذه الاصول ببناء العقلاء على العمل بخبر الواحد اذ لا
يتصور بناء العقلاء على طرفي النقيض واما في
العملية ما عدا الاستصحاب اعني اصالة البراءة واصالة
الاحتياط واصالة التخيير فلان اعتبارها من
جهة حكم العقل وبناء العقلاء لان مدرك الاول
حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ومدرك الثاني
حكم العقل بوجوب دفع الضرر ومدرك الثالث حكم
العقل بالتخيير عند التحير فح يكون الكلام فيها هو
الكلام في الاصول اللفظية بالتقريب الذي مر

واما الاستصحاب

واما الاستصحاب فلان اعتباره اما ان يكون من باب
بناء العقلاء ~~واما ان~~ كما هو مذهب القدماء والمتأخرين
الى زمان والد الشيخ البهائي ره واما ان يكون من باب
التعبد الشرعي اعني اخبار لا تنقض فان قلنا بكونه بالاول
فيكون حكمه حكم الاصول اللفظية وان قلنا بالثاني
فان قلنا بان مدركه هو الاخبار الناهية عن نقض
اليقين بالشك فلا يخلو اما ان تكون تلك الاخبار
اخبارا احادا واما ان تكون اخبارا متواترة
فان كان الاول فلا ريب في زوال موضوعها عند
بناء العقلاء على خلافها لان غرضنا ان مرجع جعل
الاخبار حجة ليس الا في مقابل الاصول بمعنى بطلان
العمل بها مع وجود الخبر فاذا قلنا بثبوت البناء
المذكور يرتفع موضوع هذه الاخبار الاحادية المثبتة
للاستصحاب وان قلنا بالثاني اعني كون اخبار
لا تنقض اخبارا متواترة فلا ريب في ان دلالة

هذه الاخبار اعني اخبار لا تنقض على وجوب العمل على
طبق الحالة السابقة المناقض للعمل على طبق بناء
العقلاء، ليست الا المقتضي اصالة الحقيقة التي مدركها
بناء العقلاء وقد عرفت ان بناء العقلاء على خلافها
موجود فلا يعقل معه ثبوت البناء على طبقها
لكونه مستلزما لاجتماع البناء على طرفي النقيض
هذا غاية ما قيل او يقال في المجال في تقريب الاستدلال
لكنه ايضا لا يثبت المدعى اعني حجية مطلق اخبار الآحاد
لانه اولا ان البناء المذكور ليس على العمل بالخبر الموثوق
به بل على العمل بما يحصل منه الوثوق والاطمينان اعم من
ان يكون هو الخبر او غيره من الشهرة والاجماع المنقول و
غيرهما من الامارات مع ان الشريعة لم تقل به بالخصوص
خصوص حجية اخبار الآحاد وثانيا سلمنا ان مفاد البناء
المذكور خصوص العمل بالوثوق والاطمينان الخاص وهو
الحاصل من الخبر لا مطلقه ولكن نقول انه ايضا لا يثبت المدعى
لما عرفت من ان المدعى حجية خبر الواحد سواء كان
مفيدا

مفيد الاطمينان ام لا والثابت بالبناء المذكور حجية الخبر
المفيد للاطمينان فيكون الدليل على هذا اخص من المدعى
وثالثا سلمنا كون مفاد البناء المذكور هو العمل بمطلق
الخبر سواء كان مفيدا ام لا ولكن نقول انه لا يثبت
اثبات حجية مطلق الخبر في حال الانسداد وانسداد باب
العلم او الفتح وبناء العقلاء انما هو فيما اذا لم يتمكن من
تحصيل العلم الا ترى ان الزوجة انما ترجع الى زوجها
في امور معاشها مع عدم التمكن من تحصيل العلم والا
فلا ترجع اليها اصلا فيكون الدليل على هذا اخص من
المدعى لاختصاصه بحال انسداد باب العلم ثم ان الشيخ
الانصاري قد ذكر وجوها كثيرة لتقرير الاجماع ثم
حكى عن الشيخ اعتراض السيد المرتضى على الشيخ كما
ذكره في الرسالة ولكن لا حاجة اليه لانه جزئي من
جزئيات بناء العقلاء وداخل فيه لان حجية سيرة
المسلمين انما هي من حيث انهم عقلاء الرابع من وجوه تقرير

الاجماع ما ذكره العلامة في النهاية في مواضع كثيرة من اجماع الصحابة
ولكن لنا اجماع اصحاب الائمة على العمل باخبار الآحاد من غير
نكير بحيث لو استند بعضهم في مقام المناظرة والمشاجرة
لبعضهم بخبر الواحد لسكتوا او تلقوا بالقبول وكان الائمة
عالمين بذلك ولم يقع منهم الردع ولو كان العمل به من
المنكرات وجب عليهم الردع فهذا الاتفاق يكشف عن رضا
المعصوم وتقريره وحجية هذا الاجماع من جهتين احدهما
من جهة انه يكشف عن رضاء المعصوم وتقريره وتقرير
المعصوم كفعله وقوله حجة من جهة الملازمة اللازم
اتباعه على جميع الانام وثانيهما من جهة ان فعل المرؤوس
والتابع يكشف عن رضاء الرئيس والمتبوع وانه مذهبه
مثلا اذا شاهدت في بلد المخالف ورأيت ان اهلها كلهم كانوا
منكوسا تعلم انه مذهب رئيسهم فاذا ثبتت حجية خبر
الواحد في حقهم فيثبت لنا بقاعدة الاشتراك الثابتة
بالاجماع والاخبار والضرورة ولا يتصور الفارق بيننا
وبينهم

وبيننا الا امور وهي ايضا لا تصلح لان تكون فارقا احدها
نفس الاشخاص يعني ان هؤلاء الاشخاص هو الفارق في
كون حجية خبر الواحد في حق اصحاب الائمة وعدم حجيته في
حقنا وثانيها قلة الوسائط وكثرتها فالاول موجب للحجية
في اصحاب الائمة والثاني موجب لعدم الحجية في حقنا وثالثها
الحضور والغيبة فحضورهم في زمن الائمة كان موجبا لحجية خبر الواحد
في حقهم وعدم حضورنا كان موجبا لعدم الحجية في حقنا
ورابعها ثبوت التقية في حق الاصحاب فان العامة كانوا
يعملون بخبر الواحد وقائلون بحجيته وكان الامام غير قادر
على الردع فعدم الردع لاجل ثبوت التقية ولذا كان حجة
في حقهم بخلاف زماننا هذا فان التقية غير موجودة
فيه ولذا لم يكن حجة في حقنا وخامسها عدم النسخ في حقهم
وثبوته في حقنا يعني ان العمل باخبار الآحاد كان غير
منسوخ في زمانهم ولكنه صار منسوخا في امثال زماننا
وهو الفارق بيننا وبينهم في الحجية وعدمها وسادسها
ان الامام يعلم ان مضمون الاخبار التي يعمل الاصحاب
مطابق للواقع ولذا كان حجة في حقهم وهذا لكن

هذه الامور لا يصلح شيء منها لان يكون مانعا وفارقا اما الاول
والثاني والثالث فلقاعدة الاشتراك الدالة على ان الاحكام
الثابتة للصحابة المشافهين للنبي ص والائمة ثابتة لنا وانا مكلفون بها فلا
مدخلية لاختلاف اشخاص الزمانين وكذا قلة الوسائط وكثرتها
وكذا الغيبة والحضور في الفرق المذكور واما الرابع فلمنع
ثبوت التقية في حق الاصحاب لانهم يتمكنون من الحضور
الى الامام ع في خلواته وهو ع ايضا كان قادرا على اظهار الحق
عليهم واما احتمال التقية فهو مدفوع بالاصل اعني اصالة
عدم التقية واما الخامس فلعدم النسخ بعد انقطاع الوحي اصلا
لا قولا كما هو المجمع عليه ولا حكاية لما احتمله المحقق القمي حيث
قال نعم يمكن النسخ بعد انقطاع الوحي بان يقول النبي ص ان
حكم هذا الشيء كذا الى خمسين لعدم تحققه لنا واما السادس
اعني كون الامام ع عالما بكون الاخبار التي عمل الاصحاب بها موافقا
ومطابقا للواقع فلانه ان اريد به انه ع عالم به بالعلم العادي
المتعارفي فهو ممنوع وان اريد منه انه عالم به بعلم الامامة
المسمى بالعلم اللدني ففيه ان الامام ع غير مكلف بعلم الامامة بل
هو مأمور بالظاهر ولو لم يجز العمل بخبر الواحد وجب على
الامام ع ردعهم وان كان مفاده مطابقا للواقع اذ الاحكام

الاتفاقية

الاتفاقية لا يكفي في كون الشيء حجة فلو عملوا بخبر الواحد ولم يقع
من الامام ع الردع فيعلم منه تقريره ع وتقريره ع حجة وان اريد
منه علم الاصحاب بكون مفاد الاخبار مطابقا للواقع فيكون
عملهم بالاخبار من جهة علمهم بالواقع وهو غير محتاج الى
انضمام شيء آخر لكون العلم حجة مستقلة في حد نفسه فهو
ممنوع لعدم علمهم بالواقع اصلا ولو سلم فغاية الامر وجوده
في واحد او اثنين وهو غير المدعى فاذا علم عدم الفرق بيننا
وبين اصحاب الائمة ع وثبتت حجية خبر الواحد في حقهم
اما لتقرير الامام ع اياهم على ذلك واما ان الاتفاق منهم
يكشف عن رضاء رئيسهم وانه مذهبه ع ولكن مع ذلك
كله يرد عليه اولا ان دعوى هذا الاجماع على التقرير المذكور
انما هي مقابل السيد واتباعه من المنكرين لحجية اخبار
الآحاد من باب الظن الخاص وهذا الاجماع اعني
اجماع اصحاب الائمة ع لا يصلح لان يكون ردا على السيد
لوجود الفارق بين السيد وبينهم في العمل
بالاخبار في الاحكام الشرعية لان السيد يعمل بها
من حيث كونها متواترة او محفوفة بالقرائن القطعية

بلغت في حقنا الادلة الاثنى عشر على الظن الخاص

كما يدل عليه كلامه السابق في مقام الجواب عن الاعتراض
الذي اورده على نفسه بقوله فان قلت اذا سد ذلك
طريق العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون
في الفقه كله قلنا ان اغلب الاحكام ثابتة بالاجماع
والضرورة والاخبار المتواترة القطعية او المحفوفة
بالقرائن القطعية فلم يبق الا قليل فنحكم فيه بالتخيير
بخلاف اصحاب الائمة ع فانهم لم يعملوا بالاخبار المتواترة
او المحفوفة بالقرائن القطعية بل انما عملوا بالاخبار
من حيث كونها اخبارا احادا فعلى هذا يكون باب العلم
مفتوحا في زمان السيد ومنسدا في زمان الاصحاب
فكيف يكون الاجماع الواقع في حال الانسداد
دليلا على الحجية في حال الانفتاح حتى يصلح لان يكون
ردا على السيد ومن تبعه فان قلت كيف تدعي انسداد
باب العلم لاصحاب الائمة ع وانفتاحه للسيد واتباعه ع
قلت ان السيد ذكر ان جميع الاخبار المدونة في
الاصول الاربعمائة بل جميع مسموعات الرواة كانت موجودة

عند السيد

غير انا نقول فلعل السيد ذلك

عند السيد ولذا ادعى ثبوت اغلب الفقه بالضرورة والاجماع
والمتواترة فعلى هذا يكون باب العلم له مفتوحا بخلاف
اصحاب الائمة ع اذ ليس عند كل واحد منهم الا اصل واحد
يعمل به ولم يطلع على الاصل الذي كان عند الآخر الذي
يعمل به فعلى هذا يكون باب العلم منسدا لاصحاب الائمة ع لعدم
امكان وصول جميعهم الى محضر الامام ع حتى يسألوا عنه ع
جميع مسائلهم اما لاشتغالهم بامور معاشهم من الكسب
وغيره واما من جهة عدم قدرتهم على الوصول اليه ع لعذر
من الاعذار المانعة عنه فليس باب مفتوحا لجميع الاصحاب
ولو كان باب العلم مفتوحا لهم مثل انفتاحه للسيد
لردعهم الامام ع عن العمل باخبار الاحاد فاذا ثبت التفاوت
بين حال السيد وبين الاصحاب في العمل بالاخبار فلم
يمكن ان يكون عمل الاصحاب بالاخبار ردا على السيد
نعم لو ~~عمل الاصحاب~~ فرض وجود الاخبار المتواترة او
المحفوفة بالقرائن لاصحاب الائمة ع ومع ذلك كانوا يعملون
باخبار الاحاد لكان باب العلم لهم مفتوحا نظير انفتاحه

لكن

للسيد وكان صالحا للرد على السيد المنكر لحجية اخبار الاحاد واثباته دونه خرط القتاد لما عرفت من ثبوت خلافه للاصحاب — وثانيا انا سلمنا عدم كون الاجماع المذكور في مقابل السيد المرتضى ومن تبعه وقلنا بان باب العلم مفتوح للاصحاب ايضا وقلنا بان الاجماع المذكور في مقابل القائلين بحجية خبر الواحد من باب الظن المطلق دون الظن الخاص يعني انه في مقام الرد عليهم ولكن نقول انه ايضا لا يصلح للرد عليهم ايضا لوجود الفارق بين اصحاب الائمة ع وبين ارباب الظنون المطلقة وهو ثبوت العلم الاجمالي بوجود المعارض لهم وعدمه لاصحاب الائمة لهم وهو صار سببا لكون حجية اخبار الاحاد من باب الظن الخاص عند الاصحاب ومن باب الظن المطلق عند ارباب الظنون المطلقة فان قلت فما السر في الفرق المذكور قلت لانه كان لكل واحد من اصحاب الائمة ع اصل مخصوص وكان يعمل بما فيه بحيث لم يلتفت باب الخبر الذي

كان

[illegible]

كان موجودا في اصله معارض موجود في الاصل الذي كان للراوي الآخر بل لم يمكن لهم ما [illegible] راسا واجمع على ذلك ان كل واحد منهم عمل بما في اصله من غير تحري وجود المعارض له اصلا ومن هنا قال السيد المحسن الكاظمي بانه يجوز العمل باصالة الحقيقة واصالة العموم واصالة الاطلاق من غير وجوب الفحص عن قرينة المجاز او التخصيص او التقييد والسند عليه يعمل كل واحد من الاصحاب باصله من غير فحص عن وجود المعارض بخلاف علماء هذا الزمان فانهم لا يعملون الا بعد الفحص عن المعارض واليأس عنه لوجود العلم الاجمالي لهم بوجود المعارض لهم فاذا انكشف وجود الفارق بينهم وبين الاصحاب اعني وجود العلم الاجمالي لهم وعدمه للاصحاب فيظهر اختلاف العمل بالاخبار بينهم وبين الاصحاب فاذا كان موضوع العمل بها مختلفا فلا يمكن ان يكون العمل باخبار الاحاد من باب الظن الخاص عند الاصحاب

ردا على القائلين بان العمل باخبار الاحاد من باب الظن المطلق دون الظن الخاص بان نقول ان مقتضاه كون العمل بها عند العلماء ايضا من باب الظن الخاص بل يحتمل ان يكون عند العلماء بعد الفحص عن المعارض واليأس عنه من باب الظن المطلق لعدم الدليل على الظن الخاص ومن هنا قال المحقق القمي ره بالظن المطلق راسا لعدم تمامية الاجماع عنده وكذا غيره من الآيات والاخبار التي استدلوا بها على اعتبار اخبار الاحاد من باب الظن الخاص نعم لو ثبت بالدليل كالاجماع او غيره ان حال العمل باخبار الاحاد بعد الفحص عن المعارض واليأس عنه يكون مثل حال العمل بها قبل الفحص في كون اعتبارها من باب الظن الخاص فيصلح اجماع الاصحاب على العمل بالاخبار ردا على القائلين باعتبارها من باب الظن المطلق لكن اثباته دونه خرط القتاد وثالثا لو اغمضنا عن جميع ذلك وقلنا بان العمل عند العلماء باخبار الاحاد ايضا من باب الظن الخاص ولكن مع ذلك نقول ان هذا الاجماع غير نافع لنا في اثبات

المدعى

انه يكون

المدعى اعني بحجية مطلق الاخبار لان الاصحاب لم يعملوا بكل خبر بل غاية ما يستفاد من اتفاقهم هو حصول الاجماع منهم على العمل بجملة الخبر من باب الظن الخاص ولكن لم يعلم من ذلك اي صنف من الخبر كان معقد اجماعهم عليه فلابد من اخذ القدر المتيقن منه وهو الخبر الجامع لجميع اقوال العلماء في اعتبار الخبر فانهم قد اختلفوا في اعتباره على اقوال متعددة كما اشرنا اليها مرارا ولكن اشرنا اليها هنا ايضا من باب التوضيح فنقول فمنهم من يقول باعتبار الخبر الذي كان راويه عادلا اما لحصول العلم بعدالة راويه واما لكونه مزكى بتزكية عدلين مع كون تزكيتهما على سبيل الشهادة دون الظنون الاجتهادية ومع كون المراد من العدالة هو الملكة التي لا يحصل العلم بها الا بعد المزاولة الكثيرة والاطلاع على اموره ومنهم من يقول باعتبار الموثق الذي يساوي معناه للوثوق الفعلي ايضا ومنهم من يقول باعتبار ما قبله الاصحاب دون غيره ولو كان صحيحا ومنهم من يقول باعتبار

[illegible]

المسموع دون المكاتبة ومنهم من يقول باعتبار الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ايضا دون غيره من الضعاف ومنهم من يقول باعتبار ما كثر عمل العلماء به دون ما ندر عملهم به الى غير ذلك من الاختلافات الواقعة بينهم في اعتبار الاخبار والقدر المتيقن من اتفاق العلماء ووقوع الاجماع على العمل به من باب الظن الخاص هو الخبر الذي كان راويه عدلا اما بحصول العلم الوجداني او بالبينة الشرعية على كونه مزكى بتزكية عدلين وكانت تزكيتها لا من باب الشهادة لا الظنون الاجتهادية مع كونه من المسموعات دون المكاتبات والمصنفات ومع كونه مما قبله الاصحاب ومع كونه مفيدا للوثوق والاطمئنان الفعلي بالصدور عنه ومع كونه من المنقولات باللفظ دون المعنى ~~وهذا القسم من الخبر لا اقل من الصحيح الاعلائي~~ وهذا القسم من الخبر بين الاخبار كالكبريت الاحمر وهو العنقاء في عدم وجوده وعلى تقدير وجوده نادر لا يتم الفقه به لو اقتصرنا عليه مضافا الى انه مستلزم لو اقتصرنا عليه للمخالفة للعلم الاجمالي ولا اقل من الصحيح الاعلائي في الفقه

الاصحاب

عليه وطرحنا ما عداه للزمت المخالفة للعلم الاجمالي لانا نعلم اجمالا بوجود الخبر المعتبر في الاخبار الموجودة بايدينا غير الخبر المذكور الموصوف بالقيود المذكورة اذ اغلبها الذي يوجب لطرح قول المعصوم جدا او خبر جاز قطعا فان قلت كيف تدعي ان الفقه لا يتم بالخبر المذكور لو اقتصر فيه على العمل به وكيف تدعي ان الاقتصار عليه مستلزم للمخالفة للعلم الاجمالي مع ان من جملة القائلين بالخبر الصحيح الاعلائي فقط دون غيره من الصحيح المشهور والموثقات وغيرها صاحب المعالم وصاحب المدارك والمحقق الاردبيلي والشهيد الثاني وصاحب المعالم وامثالهم فانهم اقتصروا على الخبر المذكور واتموا الفقه بحيث صار المعالم والمدارك مثل القرآن عند العلماء في الرجوع به فانكار كفاية الخبر المذكور في اتمام الفقه لا وجه له قلت انهم لم يتموا الفقه بخصوص الصحيح الاعلائي فقط بحيث كان دليلهم منحصرا فيه بل انهم ...

من الاخبار منها الاخبار التي كانت موافقة لواحد من الاصول العملية مثل اصالتي البرائة والاستصحاب ونحوها وهذا القسم من الاخبار كثير ومنها الاخبار التي تكون موافقة للعمومات او الاطلاقات والقواعد المستفادة منها مثل القواعد المستفادة من قوله تعالى احل الله البيع وعمومات اوفوا بالعقود وهذا القسم منها ايضا كثير ومنها الاخبار التي وافقت للاجماع المحقق ومنها الاخبار التي وافقت للاجماع المنقول فانهم يعملون بها لحجية الاجماع المنقول عندهم بل ادعى الشهيد الثاني كونه اعلى سندا من الخبر الصحيح الاعلائي لقلة الواسطة فيه دونه ومنها الاخبار الدالة على الاستحباب او الكراهة او الاباحة فانهم يعملون بها ايضا وهذا القسم من الاخبار كثير بل اغلبها من هذا القبيل بخلاف ما دل من الاخبار على الوجوب او الحرمة فانها قليلة بالنسبة الى

من الصحيح الاعلائي

بما الى الاخبار المذكورة ومحل النزاع في المقام هو الاخبار الدالة على الوجوب او الحرمة وقد عرفت قلتها بالنسبة الى الاخبار الدالة على الاستحباب او الكراهة او الاباحة فاذا كانوا عاملين بتلك الطوائف من الاخبار فاتمام الفقه ليس منحصرا في الصحيح الاعلائي حتى يقال انه غير كاف في الفقه وحتى يقال انه مستلزم لمخالفة العلم الاجمالي اذ العلم الاجمالي لهم انما يكون بالنسبة الى مجموع الاخبار فاذا خرجت الطوائف المذكورة لعملهم بها ~~فلم يبق لهم اجمالي بالنسبة~~ عن محل الاخبار التي كان العلم الاجمالي موجودا بالنسبة اليها فلم يبق لهم علم اجمالي بالنسبة الى غير هذه الطوائف من الاخبار لما عرفت من ان ما عداها هو الاخبار الدالة على الوجوب او الحرمة وقد عرفت انها قليلة فاذا لم يبق العلم الاجمالي لهم بالنسبة الى غير تلك الطوائف من الاخبار فلم يبق لهم العلم الاجمالي بوجود دخول المعصوم في الاخبار الغير المعمولة عندهم حتى يلزم من طرح تلك

الاخبار موجب لطرح قول الحجة وهو غير جار في هذا الجواب
الذي ذكرناه نعطاه الاستاد دام ظله نحي ممن شيخه لبعض
المشايخ الاجلة حاكيا له عن العلامة الانصاري الشيخ
في الري او في مسجد الكوفة على ما حكاه لبعض من بعض
المشايخ الاجلة حيث قال كنت مع بعض من الاجلاء
جالسين في مسجد الكوفة يوما من الايام التي نزيد فيها
المشي الى مشهد الحسين عليه صلوات الله وسلامه وسلام
ملائكة المقربين عليه فانا لم يمضي حتى انجر الكلام الى
البحث من طريقة صاحب المعالم وغيره من العاملين
بالخبر الصحيح الاعلائي واورد شيخ عليهم بسوء هذه الطريقة
من جهة انها مستلزمة لمخالفة العلم الاجمالي وكان
الشيخ المرتضى العلامة الانصاري في هذا اليوم جالسا
في ناحية المسجد المذكور فقد سمع مقالتي ذلك وتفكر قليلا
ثم طلبني واجاب عما اوردته عليهم بهذا الجواب المتقدم
ذكره ولكن هذا الجواب بعيد عن الصواب لانا نعلم اجمالا
ان في الاخبار المذكورة في الكتب المدونة الغير المعمولة

عندهم

عندهم ما يخصص العمومات او يقيد الاطلاقات فتخصيص العمومات
من قبيل المخصص بالمجمل ولا يصح العمل بتلك العمومات
ولا بالاخبار التي وافقتها والاجماع المحصل وجوده
قليل والاجماع المنقول غير حجة حتى يصح العمل بالاخبار
التي وافقته والعمل بالبراءة في جميع المواضع مستلزم
للخروج عن الدين والعمل بالاحتياط في جميع المواضع
مستلزم للعسر والحرج فيبقى لنا الاخبار الدالة على
الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة
فلا يتم الفقه بها واما ما ادعاه المجيب من عدم وجود
العلم الاجمالي للاشخاص المذكورين بالنسبة الى
الاخبار الدالة على الوجوب او الحرمة لقلتها فهو
ايضا غير مسموع لان الاخبار الدالة على الوجوب
او الحرمة ايضا كثيرة غاية لاسيما في العبادات
اذ ما من خبر الا وقد تضمن بيان اثبات شرط او جزء
او مانع للصلوة للعبادة المامور بها ومع كثرة هذه
تلك الاخبار كيف يمكن دعوى عدم وجود العلم

الاجماع فيها بل هو موجود فيها ايضا فقد تلخص مما ذكرنا ان الحاجة
اصحاب الائمة عليهم السلام غير نافع لنا لان غاية ما يثبت منه حجية
الخبر الجامع لجميع القيود المذكورة وقد عرفت انه
اما غير موجود واما نادر غايته ولا يتم الفقه به الخامس
من وجوه تقرير الاجماع ما ذكره العلامة في مواضع
كثيرة من اجماع صحابة النبي صلى الله عليه وآله على العمل بخبر الواحد
من غير نكير وكان النبي صلى الله عليه وآله مطلعا عليه ولم يقع عنه 46
الردع ولولا انه منكر الردعهم فمع تكشف عن تقريره
وتقريره صلى الله عليه وآله حجة كفعله وقوله فاذا ثبت حجيته
لاصحاب النبي صلى الله عليه وآله تثبت لنا في حقنا لما ثبت من كوننا
معهم في جميع الاحكام الشرعية لقاعدة الاشتراك
الثابتة بالضرورة والاجماع والاخبار وفيه اولا انا نمنع
تقرير النبي صلى الله عليه وآله اياهم على ذلك لانا لا نعلم ان النبي عالم
به بالعلم المتعارف العادي وثبوت تقريره صلى الله عليه وآله موقوف
على ثبوت علمه به مع عدم ردعهم منه والمفروض
انه لم يثبت وثانيا ان المراد من الصحابة المجمعين

ان كان هذا على

على العمل بخبر الواحد من ذا فان كان المراد منهم المحقون
الذين لا يصدر منهم كلام الا عن راى الحجة فلم يثبت
عمل واحد منهم بخبر الواحد فضلا من ثبوت تقرير الامام عليه السلام
له وان كان المراد منهم المبطلون اعني الجهلة والعوام
منهم الذين يصيغون الى كل ناعق فلا اشكال ولا ريب في
ان عملهم لا يكشف عن رضاء الامام عليه السلام لعدم ارتداعهم بردعه
في ذلك اليوم وبه اشار السيد حيث اجاب عن
هذا الوجه بانه انما عمل بخبر الواحد المتامرون الذين يحتشم
التصريح بخلافهم واسكات النكير عليهم لا يدل على الرضاء بعملهم
ثم ان الشيخ العلامة الانصاري ذكر هنا كلاما لا يخلو
عن تامل المذكور من وجوه تقرير الاجماع ما ذكره بعض
من دعوى الاجماع الامامية من المنكرين للتعبد بخبر
الواحد عقلا كابن قبة ومن تبعه ومن المنكرين لحجيته
شرعا كالسيد واتباعه ومن ادعى ذلك الان بقاء انه
لو كان عملهم منكرا لم يترك الامام عليه السلام بل ولا اتباعه من الصحابة
النكير على العاملين به اظهارا للحق وان لم يظنوا الارتداع
اذ ليس هذه المسئلة باعظم من مسئلة التي انكروها عليهم

من انكر لاظهار الحق ودفعاً لتوهم دلالة السكوت على الرضا
وفيه ان قياس ما نحن فيه بمسألة الخلافة قياس
مع الفارق لان المسألة الخلافة من اصول الدين او يحتمل
يجب عليه اظهارها حتى يرتفع الحق سواء تكلم بالانكار
او لا بخلاف ما نحن فيه لانه ليس من اصول الدين حتى يجب
الانكار في مسألة الخراج بل من فروع الدين ووجوب
النهي عن المنكر فيه فيما اذا احتمل التأثير لا الارتداع واما لم
يحتمله فلا يجب ولعل قوله فافهم اشارة الى بعض ما ذكرنا

السادس من وجوه تقرير الاجماع ما ذكره بعض من دعوى
الاجماع الامامية نظراً الى المنكرين للتعبد بالخبر
الواحد عقلاً وشرعاً كابن قبة ومن تبعه ومن المنكرين
لوقوعه شرعاً كالسيد واتباعه ومن المثبتين لها من لحجيته
الاخباريين والاصوليين على وجوب الرجوع الى الاخبار
الموجودة في ايدينا المودعة في الكتب الاربعة وسائر
كتبهم المشهورة واجماعهم على ذلك يكشف عن رضا
المعصوم ع بذلك فيكون اعتباره من باب الظن
الخاص

فان بناء العلماء خلفاً عن سلف قديماً وحديثاً

الخاص وهو المدعى وفيه اولاً ان عمل بعضهم بها بل الكل انما
من باب الظن المطلق كما نسبه صاحب المفاتيح الى المشهور
وقال ان المشهور عاملون بالخبر من باب الظن المطلق وان
كانت هذه النسبة ليست في محلها كما اشرنا اليه والى
وجهه في التقرير الرابع فعلى هذا لا يثبت المدعى لانه اثبات
حجية خبر الواحد من باب الظن الخاص وثانياً انه ان
كان المراد ثبوت اتفاق الامامية على العمل بكل واحد
واحد من الاخبار الموجودة في الكتب المدونة كما هو
فهو بديهي البطلان وبطلانه غني عن البيان والبرهان
لعدم عمل كل واحد واحد من العلماء بكل واحد واحد
من الاخبار الموجودة في الكتب المدونة مضافاً الى
انها مشتملة على اخبار تكون مخالفة للاجماع بل
مخالفة للمذهب كالاخبار الدالة على الجبر و
التفويض والاخبار الدالة على ثبوت السهو والخطاء
للنبي ص واوصيائه ع المرضيين هذا في الاعتقادات
وكذا في العبادات فان فيها اخبار لم يعمل بها احد
اصلاً كالخبر الدال على ان من صلى صلوة الظهر مثلاً

[illegible]

في الكوفة ونسي فسلم في الركعتين ثم تذكر بعده فقال ع
عليه الاتمام بركعتين اخريين ولو كان في الصين لمضى
ولو كان تذكره ذلك في بلد الصين والضرب
الجيش ومن المعلوم ان هذا الخبر مما لم تعمل به احد
اصلاً وغير ذلك من الاخبار الموجودة في الكتب
المدونة التي كان بطلان العمل بها ظاهراً وربما وان
كان المراد ثبوت اتفاق الامامية على العمل بها في الجملة
بان عمل بعضهم ببعضها وعمل بعض آخر ببعض آخر وهكذا
فهو غير نافع في المقام اذ لم يعلم منه ان اتفاقهم
على اي صنف من اصناف الخبر لكون القضية قضية
مهملة وثالثاً ان هذا الاجماع انما يكون تقييدياً والمراد
منه ان تكون جهة المجمعين مختلفة وهو ليس بحجة لان عمل
الاجماع العملي انما يكون حجة اذا كانت جهة عمل
المجمعين معلومة ومتحدة واما اذا كانت جهة عملهم
مختلفة فلا يكون حجة ومثل الاجماع العملي الفاقد للشرط
يسمى بالاجماع التقييدي وهو ليس بحجة لانه

انه

انه لو اتفق جماعة بعلم رضاء الامام ع بعملهم على النظر
الى امرأة لكن بعضهم بعلم او احتمل وجه النظر اليها كونها
بعضهم واما الاخر وبنت الثالث والام زوجة الرابع وبنت
زوجة الخامس وهكذا فهل يجوز لغيرهم ممن لم يحرم منه
بلبنها وبلبنه ان ينظر اليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف
عن رضاء الامام بل لو رأى الامام ع ينظر الى امرأة
فهل يجوز للغافل التأسي به وهذا ظاهر ليس الا من
انه لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه ذاتاً
فلابد في الاتفاق العملي من العلم بالحيثية والجهة التي
اتفق المجمعون على ايقاع الفعل من هذه الجهة
والحيثية ويرجع هذا الى وجوب احراز الموضوع في
الحكم الشرعي المستفاد من الفعل ففيما نحن فيه اذا علم بان
بعض المجمعين يعملون بالخبر من حيث علمه بصدوره
بالتواتر او بالقرينة وبعضهم من حيث كونه ظاناً بصدوره
قاطعاً بحجية هذا الظن فاذا لم يحصل لنا العلم
بصدوره ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه او علمنا

بخطاء من يعمل به لاجل مطلق الظن او احتملنا خطائه فلا يجوز
لنا تمسك بذلك الخبر تبعا للمجمعين ورابعا كما هو اصل لو اغمضنا
عن جميع ذلك وقلنا بان هذا الاجماع هو الاجماع الحاصل
لا العملي ولكن نقول مع ذلك لا يثبت المدعى لان هذه
المسئلة من المسائل المستحدثة بعد زمان الائمة ع لان
جمع الاخبار وتدوينها في الكتب لم يكن في زمان الائمة
بل كان في زمان الشيخين والاجماع في المسائل المستحدثة
ليس بحجة لان اعتباره اما من جهة كشفه عن قول
الامام ع واما من جهة كشفه عن رضائه ع على اختلاف
المذاهب فاذا لم تكن المسئلة التي ادعى انعقاد الاجماع
عليها موجودة في زمان الائمة ع فكيف يدعى
دخول قول المعصوم ع او رضائه ع نعم يثبت هذا
الاجماع المدعى على قول الشيخ الطوسي في
اعتبار الاجماع من باب قاعدة اللطف ولكنه غير
مرضي عند المتاخرين فان قلت ان الاخبار الموجودة
في الكتب المذكورة انما اخذت من الاصول الاربعمائة
التي

التي كانت موجودة في عصر الائمة ع فعلى هذا يصح دعوى
الاجماع على العمل بها ايضا وهو المطلوب قلت انا
نقول ان مرجع ذلك على هذا الفرض الى دعوى
اتفاق اصحاب الائمة على العمل باخبار الاحاد
وكون سيرتهم جارية عليه وقد ذكرناه سابقا واجبنا
عنه ايضا وهذا ما نحن فيه مقابل له وخامسا
لو اغمضنا عن جميع ذلك وقلنا ان الاجماع في المسائل
المستحدثة ايضا حجة ولكن نقول انه لا يثبت المدعى
ايضا اذ قد عرفت ان جهة عمل المجمعين مختلفة
من حيث كون عمل بعضهم بالخبر بعنوان انه خبر واحد
وعمل بعضهم من باب الظن الخاص وعمل بعضهم من باب الظن
المطلق وبعضهم من باب الظن الاطميناني بالصدور
وبعضهم يعمل بما كان راويه عادلا او غير ذلك
من الشرائط المعتبرة فيه كما اشرنا اليه سابقا
فالارجح هو الاخذ بالقدر المتيقن الجامع
لجميع الاقوال لكون القضية مهملة من حيث كون

الاجماع من اللبيات لا من الالفاظ حتى يصح العمل باطلاقها
والقدر المتيقن غير نافع لنا في اثبات المدعى اما لانه لم
يوجد واما لانه نادر ولما انجر الكلام الى هنا فلا بد من بيان
الخبر الذي يكون هو القدر المتيقن من الادلة الثلثة التي اقيمت
على حجية اخبار الاحاد اعني الاجماع والكتاب والسنة كما
ذكرنا مفاد كل منها تفصيلا فنقول ان المحصل مما ذكرناه من الاحاديث
هو الاخذ بالقدر المتيقن لما عرفت من عدم دلالة كل منها
على المدعى ومع تسليم دلالتها كانت القضية في ذلك
مهملة فلا بد من الاخذ بما يجامع مع الاقوال بحيث يطمئن
به النفس ونعلم انه صدر من الامام ع والقاعدة في ذلك
انه اذا كان بين المحتملات او الاقوال عموم وخصوص مطلقا
يجب اخذ الخاص واذا كان بينها عموم من وجه يجب
اخذ مادة الاجتماع لكون الخاص ومادة الاجتماع هو
القدر المتيقن في المقامين ففيما نحن فيه ان القدر المتيقن
من اجماع العلماء عليه هو الخبر المفيد للظن الاطميناني
والموثوق به فعلا المأخوذ من العدل الواقعي بمعنى
كون

كون المراد من العدل هو العدالة بالمعنى الاخص اعني الامامي
اعني الحافظ الضابط بحيث يكون له ملكة راسخة فيه تمنع
عن ارتكاب صاحبها بالكبائر والاصرار على الصغائر مع
كون الخبر المذكور مما قبله الاصحاب ايضا ومع كونه مقروا على
الشيخ بمعنى كونه ماخوذا بطريق السماع والشفاهة
عن الشيخ لا ما كان ماخوذا بطريق الوجادة بمعنى كونه
موجودا في كتب الشيخ من دون قرائته وهذا القسم
من الخبر هو القدر المتيقن من اتفاق المجمعين على العمل
به وهو المستفاد من الاجماعات المذكورة في المقام توضيح
ذلك ان العلماء قد اختلفوا في العمل بخبر الواحد على اقوال
عديدة فمنهم من يعمل بالخبر من حيث الصفة وهم على قسمين
احدهما من يعمل به من حيث كونه مفيدا للظن بالصدور
كما هو المعروف بين المتاخرين على ما نسبه الاستاد
دام ظله وثانيهما من يعمل به من حيث كونه مفيدا للاطمينان
والوثوق بالصدور فعلا ومنهم من يعمل بالخبر لا من حيث الصفة
في الخبر بل من حيث الصفة في الراوي وهي كون الراوي

الراوی عادلا بل الشیخ ادعی الاجماع علیه وهم ایضا افترقوا علی فرقتین فرقة منهم یریدون من العدالة العدالة بالمعنی الاعم اعنی التحرز عن الکذب ولو کان غیر امامی وفرقة اخری یریدون منها العدالة بالمعنی الاخص وهو الذی ذکرناه سابقا ومنهم الشهید الثانی وصاحب المدارک وصاحب المعالم والاردبیلی قال الوحید البهبهانی ان مراد الشیخ من دعوی الاجماع علی کون الراوی عادلا هو العدالة بالمعنی الاعم اعنی التحرز من الکذب لاستناده وعمله بالخبر الذی کان راویه فطحیا او ناووسیا وغیر ذلک من الملل الباطلة والاراء ولو کان مراده منها هو العدالة بالمعنی الاخص فلا وجه لاستناده الی تلک الاخبار ومنهم من یعمل بالخبر من حیث کونه ما قبله الاصحاب کالمحقق ونحوه ولا یعملون بغیر ذلک اصلا وان کان صحیحا ایضا ومنهم من یعمل بالخبر من حیث صفة قرائة الشیخ الروایة علی الراوی لا من حیث صفة الوجادة فی الخبر بمعنی انهم یعملون بالخبر الذی قرءه الشیخ علی الراوی بان یکون ماخوذا بطریق السماع

السماع من الشیخ ولا یعملون بالخبر الذی لیس بهذه المثابة بان کان موجودا فی کتب الشیخ من غیر قرائته علی الراوی فهذا الشرط اعنی کون الخبر ماخوذا عن المروی عنه بطریق السماع عنه وان لم یتعرضه احد من المتاخرین الا انه یستفاد من الله کالشهید به الخبر المحکی عن احمد بن عیسی انه قال جئت الی الحسن بن علی الوشا وسئلته ان یخرج الی کتابا لعلی بن رذین وکتابا لابان بن عثمان الاحمر فاخرجها الی فقلت احب ان اسمعها فقال رحمک الله ما اعجلک اذهب فاکتبها واسمع من بعدی فقلت له لا امن الحدثان فقال لو علمت ان الحدیث یکون له هذا الطلب لاستکثرت منه فانی ادرکت فی هذا المسجد مائة شیخ کل یقول حدثنی جعفر بن محمد انتهی فان سؤال احمد بن محمد عن الحسن علی الوشا قرائة کتابی علی رزین وابان بن عثمان علیه یدل علی ان الخبر المعتبر هو ما کان مسموعا عن الشیخ والا فلا وجه السؤال المذکور اصلا والخبر المحکی عن حمدویه عن ایوب بن نوح انه دفع الیه دفترا فیه

احادیث محمد بن سنان فقال ان شئتم ان تکتبوا ذلک فافعلوا فانی کتبت عن محمد بن سنان ولکن لا اروی لکم عنه شیئا فانه قال قبل موته کل ما حدثتکم به فلیس بسماع ولا بروایة وانما وجدته فی الکتب انتهی فان عدم روایة ایوب احادیث محمد بن سنان علی حمدویه یدل علی کون الخبر المسموع معتبرا دون غیره والخبر المروی عن علی بن الحسن بن فضال انه لم یرو کتب ابیه الحسن عنه مع مقابلتها علیه وانما یرویها عن اخویه احمد ومحمد عن ابیه واعتذر عن ذلک انه کان یوم مقابلة الحدیث مع ابیه کان صغیر السن ولم یکن له کثرة المعرفة بالروایات فقرءها علی اخویه ثانیا الخ وهذا الخبر ایضا یدل علی کون الخبر المعتبر ما کان ماخوذا عن الشیخ بطریق السماع لا بطریق الوجادة کما هو الظاهر وقیل ان العلامة قرء التهذیب والاستبصار علی ولده فخر المحققین ثلث مرات وهذا ایضا یدل علی کون السماع معتبرا فی اعتبار الخبر اذا عرفت ذلک فنقول ان القدر المتیقن من الطائفة الاولی هو الخبر المفید للوثوق الفعلی بالصدور

بالصدور ان کلا من خال باعتباره من حیث افادته الظن یقول بذلک ایضا دون العکس ومن الطائفة الثانیة بین الخبر هو الخبر الذی کان راویه عادلا بالمعنی الاخص لان القائل باعتبار العدالة بالمعنی الاعم یقول به ایضا دون العکس فیکون الاول هو القدر المتیقن ومن الطائفة الثالثة هو الخبر الذی کان مما قبله الاصحاب ومن الطائفة الرابعة هو الخبر المروی بطریق السماع والقرائة عن الشیخ دون غیره فاذا جمعت هذه القیود المتیقنة منها یکون القدر المتیقن من اتفاق الاصحاب المجمعین علی العمل بخبر الواحد هو الخبر المفید للوثوق الفعلی الماخوذ من العدل بالمعنی الاخص مع کونه مما قبله الاصحاب ومع کونه مرویا بطریق السماع والقرائة علی الشیخ دون الوجادة وهذا الخبر هو الجامع للاقوال المذکورة فیکون مفاد الاجماعات المذکورة المدعاة فی المقام اعتبار هذا القسم من الاخبار ولا ریب فی ان ذلک اما غیر موجود فی الاخبار او کان نادرا بحیث لا یکفی فی اتمام الفقه بعیدا وما کان حاله ذلک فکیف یکون مثبتا للمدعی اعنی اعتبار الخبر مطلقا من باب الظن الخاص وبالجملة ان الاجماعات

المذكورة في المقام لا تنفع في اثبات المدعى جزما هذا حال الاجماعات
واما السنة فقد عرفت انها كانت على طوائف عديدة فالعمدة
منها هو الاخبار الدالة على الرجوع الى الاشخاص المعينة
كزرارة وابان والعمري وابنه ويحيى بن زكريا وامثالهم
ولا ريب في حصول العلم من اخبار هؤلاء الاصحاب
فتكون هذه الطائفة خارجة عن اثباتها المدعى لكون العمل
بها بالعلم لا بالخبر من حيث انه خبر سواء افاد العلم ام لا
كما هو المدعى واما غير ذلك من الطوائف الاخر منها
فقد عرفت ان مفادها مختلف فلا بد من الاخذ بالقدر
المتيقن من مجموعها بحيث يكون مجامعا للاخبار بتمامها
وهو الخبر الذي كان مفاده الثقة والمتيقن من الاجماعات
المذكورة كما ذكرناه سابقا فيكون حال الاخبار مثل
حال الاجماع السابق في الاكتفاء بالقدر المتيقن
وهو الخبر الذي افاد الوثوق الفعلي مع كونه ماخوذا
عن العدل بالمعنى الاخص ومع كونه مما قبله الاصحاب
ومع كونه ماخوذا بطريق القراءة على الشيخ
وهذا هو المستفاد من الاخبار والاجماعات التي اقيمت
على اعتبار

على اعتبار خبر الواحد واما الكتاب فقد عرفت ان الدال منه على
اعتبار خبر الواحد على ما ادعاه جماعة ايات عديدة فالعمدة
منها اية النبأ لما عرفت من عدم دلالة غيرها على المدعى
وح فلو قلنا بتمامية اية النبأ لدلت بمفهومها على حجية
الخبر الصحيح المشهوري اعني خبر العدل المزكى بعدل
واحد وهو المشهور عندهم وبذلك الخبر يتمون الفقه
من غير احتياجهم في اتمامه الى الخبر الموثوق او الضعيف
المنجبر بعمل الاصحاب او غيرها على ما نسب اليه الاستاد
دام ظله والوجه في ذلك ان مفهوم الاية يدل على عدم
وجوب التبين في خبر العادل وليس معناه الا قبول
خبره وتصديقه في كل ما يخبر عنه ولا ريب في انه لا بد
من كون المزكي عادلا فعلى هذا اذا فرضنا كون النجاشي
عادلا كما هو الحق في الواقع فاخبر عن عدالة محمد بن سنان
وقال انه عادل يثبت به عدالة محمد بن سنان عندنا ايضا
لحكم المفهوم بذلك فان مقتضاه تصديق قول النجاشي
في المثال المذكور لكونه عادلا ومعنى تصديقه قبول خبره

اعني عدالة محمد بن سنان فتثبت عدالته عندنا فاذا ثبت عدالته
فلو اخبر هو عن عدالة زرارة تثبت عدالته ايضا لحكم
المفهوم لان محمد بن سنان عادل يجب تصديق قوله وهو
عدالة زرارة وهكذا هلم جرا والحاصل انا لو فرضنا تمامية
اية النبأ لدلت على اعتبار خبر الواحد المزكى بعدل
واحد وهو المسمى بالصحيح المشهوري لما عرفت من الوجه
المذكور والعجب من صاحب المعالم حيث انه قائل بتمامية مع قوله
اية النبأ اشترط التعدد في المزكي بان يكون راوي
الخبر مزكى بتزكية عدلين ولم يكتف بتزكية عدل واحد
في ثبوت عدالته واستدل عليه بمنطوق الاية اعني ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقال انه يدل على وجوب
التبين عن خبر الفاسق والمراد من الفاسق هو الفاسق
النفس الامري لكون الالفاظ موضوعة للمعاني الثابتة
لها في نفس الامر فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفاء
الفسق وهو موقوف على العدالة فان حصل العلم
بعدالته قبل قوله ولا يجب التبين عنه كما هو مقتضى
المفهوم

المفهوم وكذلك اذا ثبت عدالته بالبينة اعني شهادة
العدلين فيقبل قوله ايضا ولا يجب عنه التبين كما في صورة
العلم بالعدالة لقيام الشاهدين مقام العلم شرعا واما اذا
قلنا بالاكتفاء في ثبوت العدالة بخبر الواحد واخبر عدل
بعدالته عمرو مثلا فلا يحصل لنا العلم بانتفاء الفسق
ضرورة ان خبر الواحد لا يفيد بمجرده العلم بحيث او بصريح
مشكوكا فح يدخل ذلك تحت الفاسق الذي يجب التبين
عنه لدلالة المنطوق بالالتزام العقلي على ذلك اعني
على عدم قبول خبر الراوي المزكى بعدل واحد لما عرفت من
توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق وهو
لا يحصل بخبر العدل الواحد فيحكم العقل بوجوب التبين عنه
عنه ايضا لا امتثال لامر الشارع الذي اوجب علينا التبين
عن خبر الفاسق ولا ريب في كون المشكوك داخلا في الفاسق
حكما فيجب التبين عنه ايضا لاحتمال كون المشكوك فاسقا
في الواقع والحاصل ان المنطوق يدل بالدلالة
الالتزامية العقلية على عدم قبول خبر الراوي المزكى بعدل
واحد ومفهوم الاية يدل على اعتباره وقبوله على التزكي

النحو الذي ذكرناه سابقا فيتعارض المفهوم للمنطوق
وهو مقدم على المفهوم لكون دلالته اظهر من دلالة
المفهوم ومقتضى ذلك عدم قبول الخبر المزكى الذي
زكى راويه بعدل واحد هذا محصل ما ذكره صاحب
المعالم في المقام على ما نسب اليه الاستاد دام ظله
واجاب عنه بعض من لا حجة له على ما قال به الاستاد
دام ظله بان التعارض وان كان واقعا بين
المفهوم والمنطوق على النحو الذي ذكره المستدل
لكن لا نسلم تقديم المنطوق على المفهوم في المقام
بل كان المفهوم مقدما على المنطوق لان دلالة
المفهوم كان صريحة بخلاف المنطوق لما عرفت من
ان دلالته على المدعى انما تكون بالدلالة الالتزامية
العقلية وهو غير صريحة فيه فيكون المفهوم
مقدما على المنطوق ومقتضى ذلك اعتبار
خبر الواحد الذي زكى راويه بعدل واحد وهو
المطلوب

فهو المطلوب فلا وجه للاستدلال المذكور ولكن الانصاف
ان كل واحد من الجواب والاستدلال فاسد وساقط
عن درجة الاعتبار اما الاستدلال فبانا نقول
ان في تعديل الرواة اقوال ثلثة فمنهم من يقول
بكونه من قبيل الشهادة ومقتضاه اعتبار التعدد
فيه للاتفاق عليه في البينة كما هو ان في افادة
البينة بعد القضاء ومنهم من يقول بكونه من قبيل
الظنون الاجتهادية ومنهم من يقول بكونه من
قبيل الرواية والاخبار ومقتضى القول
الاخير كفاية العدل الواحد في اثبات عدالة
الراوي اذا عرفت هذا فنقول ان صاحب المعالم
ان قال بكون تعديل الرواة من قبيل الشهادة بمعنى
انه هو الكان ثابتا عنده فلا ريب في ان الخبر
المزكى راويه بعدل واحد كما هو محل النزاع غير
داخل في مفهوم الاية لكونه خارجا عنه لاشتراط

التعدد في اعتبار البينة اتفاقا مع ان المفهوم يدل على ثبوت
العدالة ولو كان مزكى بعدل واحد لاطلاق المفهوم وقد
فرض ان تعديل الرواة من هذا القبيل ايضا فعلى هذا
لا يمكن دعوى المعارضة بين المنطوق والمفهوم كما هو
الظاهر وان قال بكونه من قبيل الظنون الاجتهادية
او من قبيل الرواية فلا معارضة بينهما ايضا فضلا
من تقديم الاول على الثاني لان دلالة المنطوق بالدلالة
الالتزامية العقلية على وجوب التبين عن خبر الراوي
المزكى بعدل واحد انما هو من حيث عدم العلم بثبوت
عدالة الراوي بذلك وعلى هذا فاذا قلنا بكون
تعديل الرواة من قبيل الظنون الاجتهادية التي
مقتضاها كفاية تزكية الواحد في اثبات العدالة
كما هو المفروض تدل الاية بمفهومها على ان هذا
الراوي المزكى بعدل واحد عادل شرعا فيثبت
به عدالته ومعه يرتفع عنه موضوع وجوب
التبين

التبين عن خبره اعني عدم العلم بعدالته فلا تعارض
بينهما اصلا نظير تعارض الاصل مع الدليل من
الواضح عدمه لحكومة الدليل على الاصل بل وروده عليه
وجه الظهور ان المجيب وان كان يسلم التعارض بينهما
الا انه اجاب بتقديم المفهوم لكونه اصرح دلالة من
المنطوق وقد عرفت ان الخبر المزكى راويه بعدل واحد
على القول بكون تعديل الرواة من قبيل الشهادة خارج
عن المفهوم جزما للاتفاق على تعدد العدل في الشهادة
وعلى القول بكونه من قبيل الظنون الاجتهادية
فلا تعارض بينهما اصلا فضلا عن تقديم احدهما
على الاخر لكون المفهوم حاكما على المنطوق كما عرفت
وكيف كان اذا قلنا بتمامية دلالة اية النبأ بمفهومها
على اعتبار الخبر الصحيح المشهوري وهو المزكى بعدل
واحد وقد عرفت فالتحقيق عدم تمامية الاية في اثبات
المدعى اصلا فعلى هذا لا نحتاج الى الجواب
في الايات التي اقيمت على اعتبار خبر الواحد اصلا

فعلى هذا لابد من الرجوع الى ما هو المستفاد من الآيات
والاخبار التي اقيمت على اعتبار خبر الواحد وقد عرفت
ان القدر المتيقن منها هو حجية الخبر المفيد للوثوق الفعلي
شرطا ان يكون راويه عادلا بالمعنى الاخص اماميا ضابطا
مزكى بعدلين على سبيل الشهادة دون الظنون الاجتهادية
مع كونه مما قبله الاصحاب مع كونه مأخوذا بطريق
السماع او القراءة عن الشيخ او القراءة عليه وتقريره له
وهذا القسم من الخبر هو القدر المتيقن من الاجماع والاخبار
ثم ان هذه القيود المذكورة للخبر المذكور هل هي شروط لاعتبار
الخبر المذكور وجواز العمل به بحيث لو لم يكن واحد
من القيود المذكورة فيه لم يجز العمل به اصلا لعدم
اعتباره به ام ليست شروطا له بل يجوز العمل به وان
لم يكن فيه بعض القيود المذكورة ايضا فنقول اما
القيد الاخير اعني كونه منقولا بطريق السماع عن
المشائخ الثلثة او القراءة عليهم فليس بشرط في اعتبار الخبر
وجواز

العمل به جدا وان كانت القدماء قبل زمان الشيخين
يعملون بالخبر ولا ينقلونه عن احد الا بعد ان يسمعوه عن
الشيخ او يقرؤه عليه ثم يعملون به وينقلونه عنه بل يجوز
العمل به وان لم يكن منقولا بطريق السماع عنهم مثلا ان
كان موجودا في كتبهم المعلومة كونها لهم والسر في ذلك
ان عدم عمل القدماء باخبار الاحاد الا بعد الاستماع عن
الشيخ ليس الا من جهة الخوف عن كون الخبر من الاخبار
المدسوسة في اخبار الائمة ع فان الكذابين في ذلك
الزمان كانوا كثيرة يجعلون من عند انفسهم اخبارا
كاذبة ويدخلونها في اخبار الائمة ع حتى قيل ان ابا
الاوجاء وحده ادخل في اخبار الائمة ع اربعمائة
الالف خبر كلها كانت مجعولة من عنده لعنة الله على
الكذابين على المعصومين ع من الان الى يوم الدين و
من هنا لا يعمل القدماء بالخبر الا بعد السماع عن الشيخ
حتى يطمئن قلوبهم بكونه صادرا عن الائمة ع دون

الكذابة بخلاف زماننا هذا فان الاخبار قد وصلت الينا
بعد تنقيحها وتهذيبها عن اخبار الكذابين وكان ذلك
في زمان الشيخين حتى قال صاحب الحدائق في
ديباجة كتابه ان الائمة قد ذابت وسهرت الاعين
في تنقيح الاخبار وتهذيبها من الاخبار الكاذبة التي دياج
قد دسوها الكذابون في اخبار اهل العصمة ع بحيث
قد دونوها بعد التهذيب في الكتب الاربعة ووصلت
الينا بعده ولذا قد ادعى كون الاخبار في الكتب الاربعة
قطعية الصدور وبالجملة ان الاخبار في امثال
زماننا هذا بعد تدوين التهذيب والاستبصار
كانت خالية عن الاخبار الكاذبة جدا واما احتمال
ادخال الاخبار الكاذبة فيها في ذلك الزمان
فمدفوع جدا لكثرة النسخ وتعددها بحيث لا
يمكن ادخال الغير الصادر عن الائمة ع فيها بعد ما
انتشار الله تم فتلخص ان عمل القدماء بالخبر المنقول
عن الشيخ

عن الشيخ بطريق السماع عنه ليس الا لاحتمال كونه من
الاخبار المدسوسة وهذا الاحتمال غير موجود بالنسبة
الى زماننا هذا وامثاله لما عرفت فعلى هذا فانما يجوز لنا
العمل بالاخبار المدونة في الكتب الاربعة وغيرها
من الكتب المعتبرة وان كانت غير منقولة الينا بطريق
القراءة او السماع ومن هنا قالوا ان باب الاجازة
عن المشائخ في نقل الاخبار والعمل بها منسد في
زماننا هذا لكون الكتب الاربعة ونحوها مشهورا ومعروفا
بينهم بحيث لا يقبل انكار كونها من المشائخ المذكورة
فتلخص ان القيد المذكور اعني كون الرواية
منقولة بطريق السماع عن الشيخ او القراءة عليه
ليس شرطا في اعتبار الخبر وجواز العمل به بالنسبة
الى من كان بعد تدوين الكتب الاربعة وكونها من
الكتب المعروفة لما عرفت من السر فيه واما كون
الخبر مما قبله الاصحاب كما قال به المحقق حيث قال

ان ماقبله الاصحاب فهو معتبر وماردّه الاصحاب فهو مردود
فهذا القيد مثل سابقه ليس شرطا في اعتبار الخبر
جدا بل يجوز العمل به بعد احراز كونه صالحا لذلك
وان كان مما لم يتعرضه الاصحاب ايضا ما لم يحرز اعراض
الاصحاب عنه بعد علمهم بذلك واما ما قاله المحقق فمراده
من كون الخبر ما قبله الاصحاب كونه قرينة على صدق
الخبر لا انه شرطا في اعتباره ويصدق ذلك
انه لو سئل المحقق انه كان للخبر قرينة تدل على صدقه
ولكن ليس ما قبله الاصحاب هل يجوز العمل به ام لا
فيقول نعم الا ان قبول الاصحاب كان قرينة عامة بخلاف
ساير القراين فانها خاصة ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره
العلامة الطباطبائي في فوايده حيث قال فائدة عدم
تعرض الاصحاب لرواية في مسئلة ليس من القدح
فيها في شيء فان الرواية متى صلحت للاحتجاج
صح التمسك بها ولم يتوقف على سبق الاحتجاج
بها من غيره في المسئلة كيف ولو كان كذلك لوقفت الادلة

على

على المستدل الاول وامتنع التعدي عنه بتكثير الدلائل
وتحقيق المسائل ولوجب القدح في اكثر الاحتجاجات
المذكورة في كتب الاصحاب فان المتأخرين عن الشهيد
الثاني قد زادوا عليه كثيرا وهو قد زاد على الشهيد
الاول وهما قد زادا على الفاضلين والفاضلان
قد زادا على الشيخين والشيخان قد زادا على من تقدمهما
وقد جرت سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم
والصنايع يوما فيوما بتلاحق الافكار وانتاج (؟) الانظار
وزيادة كل لاحق على سابقه اما بزيادة تتبعه
وعثوره على ما لم يعثر عليه الاول ووقوفه على ما لم يقف
عليه الاول او لان افكار الاوائل وانظارهم سببت
له فكرا زايدا ونظرا صايبا فزاد عليهم بما اخذه عنهم
او لعناية ربانية ولطف مخصوص ساقا الى المتأخر
زلفة وكرامة يختص به وليس في شيء من ذلك ما يزري
بحال المتقدمين او ينقص من جلالتهم او يطعن

فيهم ولنعم ما قال الشيخ الفقيه ابن ادريس في خاتمة
ولنعم
كتاب السرائر قال ولا ينبغي لمن استدرك على من سلف
وسبق الى بعض الاشياء ان يرى لنفسه الفضل
عليهم لانهم انما زلوا حيث زلوا لانهم كدوا افكارهم
وشغلوا ازمانهم في ما حيرة ثم صاروا الى الشيء الذي
زلوا فيه بقلوب قد كلت ونفوس قد سئمت واوقات
ضيقة ومن ياتي بعدهم فقد استفاد ما استخرجوه و
وقف على ما اظهروه من غير كد ولا كلفة وحصلت
له بذلك رياضة واكتسب قوة فليس بعجب اذا نما
الى حيث زل فيه من تقدم وهو موفور القوى متسع
الزمان لم يلحقه ولا سامة ضجر ان يلحظ اللاحق
ما يلحظوه ويتامل ما تاملوه ولذلك زاد المتأخرون
على المتقدمين وكثرت العلوم بكثرة الرجال و
اتصال الزمان وامتثال الاجيال بعضها لامة (؟) و
كان استدراك اللاحق على من سلف لا يوجب
طعنا

طعنا فيهم فكذا اهمالهم لما استدرك لا يوجب طعنا فيه
ولا فيما سبق اليه ولو كان الاستدراك على السلف طعنا
في الخلف لكان السلف اولى لتقدمهم في ذلك وسبقهم اليه
اذ ما من احد منهم الا وقد استدرك على من تقدمه اشياء
كثيرة اهملها المتقدم او لم يشبع القول فيها وكثيرا ما
يدعي احدهم ان المسئلة خالية عن النص ثم ياتي
الآخر فيها بنص او نصوص معتبرة بل صحيحة من الكتب
الاربعة فضلا عن غيرها والاستدراك بالنص على الشهيد
الثاني كثير جدا واستقصاء المواضع التي اتفق ذلك
له او لغيره يفضي الى غاية التطويل انتهى كلام
العلامة الطباطبائي والحاصل ان كون الخبر مما
قبله الاصحاب شرطا في اعتباره غير سديد جدا
بل كان ذلك من القراين الدالة على صدق الخبر و
ليس شرطا في اعتباره جزما كما هو صريح كلام ابن
ادريس وبحر العلوم واما كون الراوي عادلا بالمعنى
الاخص فهو ليس مثل القيدين السابقين في عدم

كون القراين فى اعتبارها فى الخبر بل كان له قراين من
الايات وكلمات الاخيار والاخبار التى يمكن الاحتجاج
بها لاعتبار العدالة فى الخبر اما الايات فمنها منطوق
اية النباء الدالة على عدم قبول خبر الفاسق اذ اوجب
التبين فى خبره معنى الاعدم قبوله فيتوقف القبول
على انتفاء صفة الفسق وهو موقوف على اتصاف
العدالة وهو المطلوب ومنها قوله تعالى ولا تركنوا
الى الذين ظلموا فتمسكم النار فان قبول رواية
غير العدل هو الركون اليه وهذه الاية دالة على
المنع من الركون الى الظالمين ومن المعلوم ان
عدولهم من الطريقة الحقة ظلم منهم على انفسهم
واى ظلم اشد من الظلم على النفس ومن هنا قالوا
باشتراط العدالة فى الوصى فلا يجوز الوصاية
على الفاسق لكونه ركونا الى الظالم وقد منعنا
بحكم الاية الشريفة عن الركون واما كلمات العلماء
الاخيار فمنها دعوى الشيخ الاجماع على اشتراط العدالة
فى الراوى

فى الراوى ومنها دعوى بعض الاجماع على اشتراط الايمان
فقط فيه ومنها دعوى بعض اخر الاجماع على اشتراط
الاسلام فيه ~~ومنها دعوى بعض اخر~~ وقد ادعى جماعة
بعضهم الايمان والاسلام فى العدالة وادعى ثبوت الاجماع
على اشتراطه فيه ومنها ماحكى من ان الشيخ زين الدين
قد حكى فى فوايده على الخلاصة عن فخر المحققين انه
قال سئلت والدى العلامة عن ابان بن عثمان فقال
الاقرب عندى عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جائكم
فاسق بنباء فتبينوا الخ اذ لا فسق اعظم من
عدم الايمان واشار به الى ما رواه الكشى من ان ابان
من الناووسية ومنها مانقل عن الشيخ انه قال فى
الفهرست ان ابن جنيد من قدماء اصحابنا كان
عاملا بالقياس فى اول امره فتركوا روايته لاجل
ذلك مع انه نقل رجوعه عن العمل بالقياس فاذا كان
ترك روايات العالم الامام العادل الصالح الصفى
بمجرد الموافقة مع العاملين بالقياس فى مسئلة جزئية

فى بعض الازمان مع انه اى ابن عقيل كان اول من صنف
فى الفقه كتابا فاى تعويل على رواية من كان منهم
فهذا الكلام يدل على عدم اعتبار قول غير العادل
بطريق اولى ومنها ان القميين قد تركوا روايات
ابان بن عثمان لاجل انه ما ادرك الرضا ع ولم يرو
عنه واستظهر وا من ذكره الرواية عنه ع انه غير
معتقد به ع فاذا تركت الرواية لاجل هذا الاحتمال
فاى تعويل على رواية غير العادل ومنها ان صاحب
المعالم والمحقق الاردبيلى وغيرهما من العلماء
الاجلاء كالمحقق وصاحب المدارك والعلامة
على ما نسب اليهم الاستاد دام ظله قد ادعوا الاجماع
على اشتراط العدالة بالمعنى الاخص فى الراوى واما
الاخبار الدالة على اشتراط العدالة فى الراوى فمنها
الاخبار الدالة على الرجوع الى الاشخاص المعينة
مثل زرارة ونحوه فقد مضى تفصيلها فيما سبق ومنها
قوله ع لا تاخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك

ان اخذت من الخائنين الخ ولا ريب فى ان المتبادر من
الشيعة هو الامامى العادل الاثنى عشرى ومنها ما عن ابى
الحسن ع فيما كتبه جوابا عن السؤال عمن يعتمد عليه
فى الدين قال اعتمدوا فى دينكما على كل مسن فى حبنا
كثير القدم فى امرنا ومنها ما ورد فى التوقيع الشريف فاما
من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا
على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه و
منها ما مضى من ان القميين سئلوا عن الامام عن
كتب الشلمغانى فقالوا ما نصنع بكتبه بيوتنا
منها ملاء فان اصل السؤال ربما يدل على ان اشتراط
العدالة امر كان مركوزا فى اذهانهم فان قلت الكتب ابائهم
واجدادهم عاملين بتلك الاخبار فاذا كانت العدالة
شرطا فلم يعملوا بها قلت لعل عمل ابائهم كان لاحتفافها
بالقراين القطعية الموجبة للعلم بالصدور واختفيت
تلك القراين على الباقين هذا كله فى القراين الدالة
على اشتراط العدالة بالمعنى الاخص فى حجية قول
الراوى فان ثبت دلالتها على ذلك فتثبت نثبت المدعى

محه اعني اعتبار اخبار الاحاد من باب الظن الخاص والا فلا امتناع
عن القول باعتبارها من باب الظن المطلق وانت خبير بان
كلا من الايات والاخبار وكلمات الاخيار لا دلالة
فيها على اشتراط العدالة بالمعنى الاخص في اعتبار
قول الراوي بحيث يطمئن به النفس ويصلح لكونه
دليلا معتبرا اصلا وقطعا اما عدم دلالة الايتين
المذكورتين فلان الاولى منهما اعني اية النباء فان كان
المراد من التبين هو التبين العلمي كما هو مقتضى الجمود
على ظاهر معناه الحقيقي يكون مفاد المفهوم حجية
خبر العدل الواقعي المفيد للعلم وهو مما تدل الاية
بمفهومها على اعتبار العلم ويكون خبر العادل دليلا خارجا
عن تحت الاية بحد العدم افادته العلم فهو اقتد الاية
على عدم اعتبار قول العادل اصلا وان كان المراد
منه هو التبين العرفي بمعنى حصول الوثوق كما هو مقتضى
التعليل بمخافة الندم فيكون مفادها حجية خبر
الثقة مطلقا ولو لم يكن عدلا وقد بينا سابقا ان الثقة
هو المعنى الثاني بالوجوه الثلثة المذكورة واما الاية
الثانية

الثانية اعني اية الركون الى الظالم فلان المراد من الظالم
فيها ليس هو الظالم لنفسه حتى تدل على اعتبار العدالة
بل المراد كما هو المتبادر منه هو الظالم للغير كظلام هذه
الازمنة ونحوها ولان المراد من الركون اليه هو الاعانة له
في الظلم والمواكلة والمشرب معه وملازمته وخدمته في
جميع الاوقات كما هو شأن لبعض الناس في الاعانة
على الظالم بنحو ذلك ولا ريب في ان مجرد اخذ الخبر عن
الفاسق ثم العمل بمفاده على حسب اجتهاد الشخص في
فهم معناه كما هو المراد من العمل بخبر الواحد لا يصدق عليه
الركون الى الظالم جزما فعلى هذا لا دلالة في الاية على اعتبار
اشتراط العدالة اصلا واما الاخبار المذكورة فلا تفيد
المدعى ايضا لضعف سند بعضها كالخبر الدال على عدم اخذ
معالم الدين من غير الشيعة فان سنده ضعيف مضافا الى
انه غير موجود في الكتب الاربعة ولو سلمنا سنده لكنه غير دال
على المدعى لانه اما وارد في مقام اخذ الفتوى ونحن نقول
به ايضا بتقريب ان المفتي لا بد ان يكون عادلا ونلتزم به ايضا
وهو غير المدعى وكذلك التوقيع الشريف فانه ايضا اما

وارد في مقام الفتوى او في ان من كان مرجعا للناس لا بد
من عدالته وهو غير المدعى جدا والحاصل ان بعض الاخبار
المذكورة كان ضعيف السند ومع تسليم سنده غير دال على
المدعى ولو سلمنا دلالته او دلالة كلها ايضا فمع ذلك
لا يمكن التمسك بها هنا لمعارضتها باقوى منها عددا
ودلالة وسندا لان الاخبار الدالة صراحة كما في بعض
على عدم اعتبار اشتراط العدالة بالمعنى الاخص في قبول قول
الراوي كثيرة فوق حد الاحصاء بل اكثرها خال عن
الشرط المذكور ومع ذلك كيف يمكن فرض التعارض بينهما
فضلا عن كون الاخبار الدالة على اشتراط العدالة مقدمة
على المانعين منها مع كثرتها وصحة سندها ووجودها
في الكتب الاربعة ومنها الاخبار الدالة على الرجوع
الى الاشخاص المعينة فانها وان كانت دالة على
اعتبار العدالة من حيث الامر بالرجوع الى الاشخاص
العدولين في الواقع لكنها متضمنة لبعض التعليلات
تدل على عدم اعتبار العدالة مثل تعليله ع بان يحيى بن
زكريا مثلا ثقة ونحو ذلك من التعليلات الواقعة
فيها

منها فان المراد بالثقة لغة هو حصول الاطمينان والوثوق
والركون اليه المعبر عنه بالفارسية بدل بستن وبالجملة
ان التعليل المذكور يدل على عدم اعتبار العدالة وان
كان المورد يدل على اعتبارها الا ان المدار على عموم التعليل
دون خصوص المورد واما ما قاله النجاشي من ان
الثقة عبارة عن العدل الامامي الضابط فقد اجاب
عنه المحقق البهبهاني بان مراده منه ان الثقة
ليس موضوعا لما ذكره عنده الا ان ديدنه جرى على
انه اذا كان الراوي اماميا عدلا ضابطا ان يعبر
عنه بلفظ الثقة من غير ان يتعرض به لمذهبه واذا
كان ثقة غير امامي فلا بد من ان يعبر بلفظ ثقة مع
التعرض على مذهبه كان يقول انه ثقة فطحي مثلا و
بالجملة ان ديدن النجاشي جار على ذلك لا ان الثقة
موضوعة له لغة ومنها ان الرواية المحكية عن العدة
من قوله ع اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها
فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به

يدل على الاخذ بروايات العامة مع عدم وجود المعارض
له من روايات الخاصة ومنها الاخبار الواردة في
كتب بني فضال حيث قال ع خذوا ما رووه وذروا
ما رأوه فانه يدل بمورده على جواز الاخذ بكتب بني
فضال وغيرهم من الثقات ولو كان غير عادل لفسقهم
القول بالفطحية ومنها مرفوعة الكناني عن الصادق ع
في تفسير قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا و
يرزقه من حيث لا يحتسب قال ع قوم من شيعتنا
ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون
حديثنا ويتفقهون من علمائنا فيرحل قوم فوقهم
وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا
علينا ويسمعوا احاديثنا فينقلوا اليهم فيعيه
اولئك ويضيعه هؤلاء اولئك الذين يجعل الله
لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسب فانها
تدل على جواز الاخذ بالخبر والعمل به وان نقله
من يضيعه ولا يعمل به ومنها الخبر الدال على الرجوع
الى

الى الصادقين ع فانه يدل على جواز الاخذ بالخبر والعمل
به اذا روي عن الصادقين ع بمعنى كونه صادقا في
ولو كان غير عادل ايضا لا الصادق من اهل البيت وهو
جعفر ع الصادق ع ومنها الاخبار الدالة على الامر
بالرجوع الى الثقات ع وقد عرفت ان المراد بالثقة
هو حصول الوثوق والاطمينان ولو كان غير امامي و
هذه الاخبار كثيرة بحيث كانت قريبة من ان تكون متواترا
ولا اقل من القطع بكون واحد منها صحيحا بحيث
وهو يكفي في رد الاخبار السابقة الى غير ذلك من
الاخبار الدالة على عدم اشتراط العدالة فهذه الاخبار
مع كثرتها عددا وقوتها سندا ومتنا لا يمكن تعارض
الاخبار السابقة لها حجة فيكون العمل بتلك الاخبار
المتضمنة لجواز العمل بخبر الثقة ولو كان غير امامي فعلى
هذا لا تكون العدالة شرطا في اعتبار خبر الواحد
والحاصل ان غاية ما استفدناه من الاخبار هو
اعتبار الخبر الموثوق به من غير دلالة فيها على
اشتراط العدالة بالمعنى الاخص هذا كله في الاخبار

واما كلمات العلماء الاخيار فهي ايضا خالية عن اشتراط العدالة
بالمعنى المذكور واما ما ذكره الشيخ في فهرسته من ان العلماء
ذكروا العمل بروايات ابن الجنيد ره فهو ليس من جهة
عدم اعتبار قول الفاسق بطريق الاولوية حتى
يدل ذلك على اشتراط العدالة بل كان من جهة
الاعلام على بيان حال العمل بالقياس بمعنى ان
القياس اذا كان حاله بحيث لو كان العالم الذي
العدل الحقيقي عاملا به لكانت روايته متروكة عندهم
فما كان حال ذلك ليس الذي ينبغي ان يعمل به مثل
هذا العالم فضلا عن عمل الغير به فعلى هذا لا دلالة
في ذلك على اشتراط العدالة في الراوي واما
كلماتهم الدالة على الاجماع على اشتراط العدالة في
الراوي كالشيخ والعلامة وصاحب المدارك
والشهيد الثاني وصاحب المعالم والمحقق الاردبيلي
قدس الله اسرارهم فليس كلام غير الاربعة الاخيرة
منهم دالا على اشتراط العدالة بالمعنى الاخص في
حجية

حجية خبر الواحد اصلا وذلك لان مرادهم من العدالة
التي ادعوا الاجماع على الاشتراط فيه ليس هو العدالة
المعتبرة في الشاهد بمعنى كونه جزء موضوع قبول
خبر الشاهد بحيث لو دلت قرائن على خلاف
ما شهد به الشاهد ان كانت شهادته مقبولة
ايضا فلا يعتنى بالقرائن اصلا بل كان مرادهم منها
ان الخبر من حيث انه خبر من غير انضمام قرائن صدق
الصدور عليه مثل كون راويه عادلا او موثقا ومثل
كونه موافقا للشهرة والاجماع المنقول وغيرهما من القرائن
الخارجية الغير المتعلقة بنفس الراوي او الخبر لا
يجوز العمل به اجماعا كما يعملون به الحشوية من حيث
انه خبر بل لا بد من انضمام قرينة من القرائن المذكورة بجملة
فذكر العدالة فيه من جهة كونه قرينة عامة على صدق
صدور الخبر عنه ع لا من حيث انه كان جزء موضوع
العمل بالخبر بحيث لو قامت قرينة الصدق من
غير كونه عادلا لما يعملون به اصلا كما هو مذهب الشهيد
الثاني والمدارك وصاحب المعالم والمحقق الاردبيلي

في الفتيا غير مرض لنا بجزء ما لسوء طريقتهم كالنوري عليهم به لك
جماعة فعلى هذا لا دلالة في كلمات غير الاربعة الاخيرة على
اشتراط بالصحة العدالة بالمعنى الاخص اصلا والمؤلف
من كون المراد منه ان اعتبارها من باب التزكية عنده
لا من باب الموضوعية كما هو كك عند الاربعة المذكورة
منهم ويشهد على ما ذكرنا من ان مرادهم من العدالة اعتبارها
من باب التزكية امور منها انعقاد الاجماع منهم طرا
غير الاربعة المذكورة على حجية الخبر الضعيف المنجبر
بعمل الاصحاب عليه فان اجماعهم على ذلك لا يناسب
القول باجماعهم على اشتراط العدالة في الراوي
لحصول التناقض بينهما جزما الا على القول بكون
المراد من العدالة اعتبارها من باب التزكية وهو
المطلوب ومنها ان من جملة من ادعى الاجماع على
اشتراط العدالة العلامة قده مع انه كان يعمل بالخبر
الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب وهو واضح على من
تتبع كلماته في كتبه الفقهية فان عمله بالخبر الضعيف يكشف
عن كون

عن كون مراده من العدالة التي ادعى الاجماع عليها
اعتبارها من باب التزكية والا وقع التنافي بينهما
جزما وهو اجل شانا من صدور ذلك عنه جدا
ولا يقال ان العمل بالخبر الضعيف المنجبر خارج عن
تحت عدم جواز العمل بخبر غير العدل لانا نقول لا
دليل على خروجه عنه جدا ومنها ما نسب الى الشيخ
الطوسي من انه قال ولهذا ان الراوي اذا كان
متحرزا عن الكذب موثوقا في امانته وان كان مخطئا
في اعتقاده ولم يكن غيره مخالفا لدليل عملت الطائفة
باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار
الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن حمزة وعثمان
بن عيسى وغير ذلك الخ مع ان الشيخ قد ادعى الاجماع
على اشتراط العدالة في الراوي فاجماعه على ذلك مناف
لدعوى اجماع الطائفة على العمل باخبار الفطحية
الا على القول بكون مراده من العدالة اعتبارها
من باب التزكية فقد ظهر ان مراده منه ذلك جدا
ومنها ما قاله المحقق البهائي في مشرق الشمسين

من ان القدماء قد اطبقوا طرا على العمل بكل خبر توجب
السكون والاطمئنان ولو كان راويه غير امامي وهو في
بالصحيح عند القدماء لا الصحيح المشهوري الذي لا بد
من كون الراوي فيه عادلا فهذا الكلام يدل على ان
المراد من العدالة التي ادعى في القدماء الاجماع عليها
هو كونها من باب التزكية وهو المطلوب ومنها
ما ذكره المحقق في المعتبر في مسئلة خبر الواحد
حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى
انقادوا لكل خبر الى ان قال واقتصر بعضهم من
هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم
ان الكاذب قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك قدح
وطعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا
ما من مصنف الا وهو يعمل بالخبر المجروح كما يعمل
بخبر العدل وغيره وقد سبق تفصيل كلامه في ذكر الاقوال
وهو كما ترى بان علماء الشيعة اجمع قد يعملون
بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل فهذا الاجماع لا
يناسب لاجماعهم حتى من المحقق على اشتراط
العدالة

العدالة الا على القول بكون مرادهم من العدالة اعتبارها
من باب التزكية لا الموضوعية وهو المطلوب ومنها
الاجماع المحكي عن الشهيد والمفيد الثاني ابن
الشيخ الطوسي قال في الذكرى وقد كان الاصحاب
يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن
بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتويه
كروايته وقال المفيد الثاني على ما نسب اليه ان
من تاخر عن ابن بابويه حتى والده يجعل فتوى
ابن بابويه منزلة النص ويعمل به عند اعواز النصوص
الخ فانه يدل على اعتبار الخبر الموثوق به عندهم اتفاقا
وهو المطلوب ومنها ما ذكره ابن ادريس في رسالته
خلاصة الاستدلال التي صنفها في مسئلة مواسعة
القضاء في مقام دعوى الاجماع على المضايقة
وانها مما اطبقت عليه الامامية الا نفر يسير من
الخراسانيين قال في مقام تقريب الاجماع ان

ابن بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله وسعد بن سعد
ومحمد بن علي بن محبوب والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم
ومحمد بن يحيى بن الوليد عاملون بالاخبار المتضمنة
للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته
الخ فهذا يدل على كون الخبر الموثوق به ولو كان غير
عدل حجة عندهم اجماعا وهذا الاجماع منه بخلاف
الاجماع منهم ومنه على اشتراط العدالة الا على القول
بكون اعتبار العدالة من باب القرينة وهو به يرتفع التنافي
بين الاجماعين المذكورين وهو المطلوب ومنها
دعوى النجاشي ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند
الاصحاب لانه لا يروي الا عن ثقة ولا يرسل الا عن
ثقة وهذه العبارة تدل من جهة التعليل المذكور
على عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن عمير لا من اجل القطع
بالصدور بل لاجل علمهم بانه لا يروي او لا يرسل الا
عن ثقة فلولا قبولهم لما سنده الثقة الى الثقة لم
يكن

يكن وجه لقبول مراسيل ابن ابي عمير الذي لا يروي الا عن
ثقة فيثبت من ذلك ان الاجماع منهم ثابت على العمل
بالخبر الموثوق به ولو كان راويه غير عدل وهذا الاجماع
مناف لاجماعهم على اشتراط العدالة في الراوي الا
على القول باعتبارها من باب القرينة وهو المطلوب
ومنها تنويع الاخبار فانها احداث المتاخرين في
اصطلاحهم في الاخبار من الاقسام الاربعة التي ذكروها
في محلها تدل على ان اشتراط العدالة في الخبر من حيث
انها احدى القرائن الموجبة للركون والا فلا معنى
لهذا التنويع اصلا كما هو الظاهر حيث قال المحقق
القمي ان الاخبار في الزمن السابق كانت محفوفة
بقرائن خاصة تدل على صحتها بخلاف زمن العلامة
وغيره فان هذه القرائن قد اختفيت عليهم ثم نوعوا
الاخبار لاخفاء القرائن العامة ككون الراوي عادلا
او موثقا وغيرها من القرائن العامة لا ان تنويع
الاخبار كان لاجل تضييع الاخبار حاشا وكلا

ومنها ان تدوين علم الرجال في تفسير الرواة من قولهم في
مقام المدح فلان ثقة او مشهور او يعول عليه او
ضابط او حسن ونحوها يدل على عدم اعتبار اشتراط
العدالة في الراوي بحيث يظهر للمتتبع في ذلك العلم
بان المناط هو الوثاقة والا فلا معنى لتدوينهم ذلك
وهذا يدل على كون المراد من العدالة اعتبارها من باب
القرينة وهو المطلوب ومنها ما ذكره المجلسي من دعوى
السيرة القطعية من لدن زمن ادم ع الى زمن الخاتم ص
على العمل بالخبر الموثوق به في جميع امور معاشهم و
غيرها فان هذا يدل على ان المراد من العدالة المجمع
عليها هو اعتبارها من باب القرينة فقد تلخص من
هذه الاجماعات المذكورة ان العدالة حينئذ ليست شرطا
في اعتبار خبر الواحد ~~وهو المطلوب~~ اصلا بل اعتبارها
من باب القرينة فعلى هذا تدل الاجماعات المذكورة على اعتبار
الخبر الموثوق به ولو كان راويه غير عدل وهو المطلوب
هذا كله في اعتبار العدالة واما كون الراوي ضابطا
فهو

فهو شرط في حجية خبر الواحد اتفاقا وقولا واحدا من غير
خلاف يعرف هذا ما حضرني من كلمات الاصحاب و
الاخبار على ما قاله الاستاد دام ظله هذا كله في اعتبار
القيود المذكورة في الخبر الذي كان هو القدر المتيقن
واعتباره من كلمات الاخيار والاخبار وعدم اعتبارها
فيه فقد عرفت ان العدالة وكذلك كون الخبر مما قبله
الاصحاب وكونه ماخوذا بطريق السماع من الشيخ او القراءة
عليه ليس كل من هذه الثلثة شرطا في حجية خبر الواحد
لما عرفت من عدم الدليل على ذلك وبقي كون الراوي ضابطا
ومعنيه اللفظ الوثوقي الذي يطمئن به النفس فان كلا
منهما شرط في اعتباره اما الاول اعني التضبط فهو
اجماعي واما الثاني اعني الوثوق فقد عرفت انه
مستفاد من الاجماعات والاخبار فقد تلخص من
جميع ما ذكرنا ان الخبر المفيد للوثوق والاطمئنان مع كون
راويه ضابطا ولو كان غير امامي فهو من باب الظن
الخاص وهو المستفاد مما ذكرنا من الادلة السابقة

وينبغي التنبيه على امور الاول انك بعد ما عرفت ان المستفاد
من الاخبار والاجماعات هو حجية الخبر الموثوق به فنقول
ان المراد من الوثوق سواء قلنا بكون المراد من الثقة
هو العدل الامامي الضابط كما قال به الشهيد الثاني
وصاحب المدارك وصاحب المعالم والمحقق الاردبيلي او
قلنا بكون المراد منها هو من يعتمد عليه ويطمئن به
النفس ولو كان غير عدل كما هو المختار هل هو الوثوق
النوعي بمعنى كون الخبر مما يحصل به الوثوق نوعا ولو
لم يحصل منه فعلا لوجود المانع عنه بالنسبة الى
بعض الموارد الشخصية كما انه يحصل من خبر الصدوق
الوثوق نوعا ولكن قد لا يحصل منه لكون الشهرة على
خلافه او غير ذلك من الموانع التي لا يحصل معها
الوثوق او الوثوق الشخصي بمعنى حصول الوثوق من
خبر الثقة فعلا فيدور الحكم مدار ذلك نفيا واثباتا
فلو حصل الوثوق الفعلي من خبره يكون حجة والا
فلا وجهان من ان ظاهر الاخبار الدالة على الرجوع
الى

الى الثقات مثل قوله ع العمري وابنه ثقتان مأمونان ومثل
قوله ع عليكم بيحيى بن زكريا فانه ثقة وما يكون نحوهما
يدل على كون الثقة عنوانا لوجوب الرجوع اليه فيدور
الحكم مدار هذا العنوان من غير فرق بين حصول الوثوق
الفعلي من خبر الثقة ام لا لصدق العنوان فيهما معا
وهذا يدل على كون الوثوق نوعيا ومن ان المقصود
من جعل الشارع الامارات الشرعية كالخبر والبينة واليد
وغيرها ليس الا من باب الطريقية والمرآتية والكشف
لا من باب الموضوعية بمعنى اعتبار تلك الامارات من حيث
كونها كاشفة عن صدور مفادها عن الامام ع فعلى هذا
يدور الحكم مدار الكشف فاذا حصل فاذا حصل الوثوق
الفعلي بصدوره من الامام ع يكون خبر الثقة حجة والا
فلا لعدم الكشف ح وهذا يدل على كون المراد منه هو
الوثوق الفعلي والظاهر كما هو الحق عند التحقيق هو
الثاني لما قد قرر في محله من ان اعتبار الامارات الشرعية
انما هو من باب الطريقية ويشهد على ما ذكرناه ما ذكره المحقق

البهائي في شرح الشمسية من ان القدماء قد اطبقوا
على العمل بالخبر الذي يطمئن به النفس ويصح الركون اليه
ولا ريب في ان اطمينان النفس لا يحصل الا بافادة الخبر
للوثوق فعلا بصدوره عن الامام ع وهو المدعى وليس
الوثوق هنا نظير العدالة في باب الشهادة في كون اعتبار
خبر العادل فيها من حيث افادته الظن نوعا ولو
لم يحصل الظن منه في القضية الشخصية لوجود
الفرق بينهما فان اعتبار خبر العادل في باب الشهادات
بالنسبة الى الموضوعات الخارجية ليس الا من باب
الموضوعية فهو معتبر في الموضوعات مطلقا سواء
افاد الظن ام لا بخلاف الامارات الشرعية المجعولة
لبيان الاحكام الشرعية فان اعتبار قول الثقة فيها
من حيث كونه كاشفا عن صدوره عن الامام ع فتدور
حجيته مدار الوثوق فان حصل فهو والا فليس بحجة
وان كان راويه ثقة فظهر الفرق بينهما ولا انقياس
احدهما على الاخر بل قال السيد محمد في مطالع
الانوار

الانوار ان اعتبار الامارات المجعولة لبيان الموضوعات الخارجية
نظير الامارات في الاحكام الشرعية في كونها معتبرة
من باب الطريقية فلو حصل من البينة والشاهد الظن
بوقوع ما اخبره يكون حجة والا فلا وادعى الاجماع
عليه ايضا ومع ذلك كيف يمكن القول باعتبار الامارات
في الاحكام من باب الموضوعية ثم انه لا يخفى عليك ان
الثمرة بين الوجهين السابقين انما تظهر فيما اذا اخبر
الثقة بوجوب شيء مثلا وقام الاجماع او الشهرة او
خبر اخر باستحباب هذا الشيء فعلى الوجه الاول يكون
خبر الثقة حجة ح ويحكم بوجوب الشيء المذكور لصدق
العنوان وعلى الوجه الثاني لا يكون حجة لعدم حصول
الوثوق الفعلي مع وجود قيام المخالف فيه وكيف كان
فالحق ان المراد من الوثوق هو الوثوق الفعلي لما ذكرنا
ومن هنا نقول بحجية الخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب
لوثوق لوجود الوثوق الذي كان هو المناط في اعتبار خبر
الواحد والمنع من حصوله فيه الصائم على القول بكون

الوثوق شخصيا فهل المعتبر منه هو الوثوق الشخصي الحاصل من
خصوص نفس الخبر الصادر عن الراوي الخاص من غير
انضمام شيء آخر اليه في افادته الوثوق فعلا كما اذا قال
الصدوق مثلا ان هذا الشيء الفلاني لا يجوز اكله فحصل
منه بخصوصه الوثوق بصدوره عن الامام ع من غير انضمام
شيء آخر اليه في ذلك ككون مفاد الخبر موافقا للشهرة
او الخبر الآخر ونحوهما او المعتبر منه هو الوثوق الشخصي
الحاصل بمضمون خبر الثقة مطلقا ولو بانضمام امر آخر اليه
كما لو فرضنا في المثال السابق عدم حصول الوثوق بخبر الصدوق
من خصوص قول الصدوق فقط ولكنه يحصل الوثوق بخبر
من خبر الصدوق مع انضمام شيء آخر اليه مثلا مثل
كونه موافقا للشهرة ونحوها وبالجملة يحصل الوثوق من
خبر الصدوق مع ملاحظة الشهرة وانضمامها اليه فيه وجهان
من ان ظاهر الاخبار السابقة هو كون الوثوق عنوانا
في وجوب الرجوع اليه فلا بد من حصول الوثوق
من نفس الخبر فقط من غير انضمام شيء آخر اليه اصلا

ومن ان

ومن ان اعتبار الامارات الشرعية انما هو من باب الطريقية بمعنى
كونها كاشفة عن صدور مفادها عن الامام ع فيدور الحكم
مدار الكشف ولا يتفاوت فيه حصول الوثوق من نفس
خصوص الخبر او منه مع انضمام شيء آخر اليه والحق
هو الثاني لما ذكرنا سابقا فتحصل مما ذكرنا ان الخبر الموثوق
به فعلا ولو مع انضمام شيء آخر فعلا اليه حجة من باب
الظن الخاص ولكن يمكن لقائل ان يقول بان عمدة الادلة الدالة
على اعتبار الخبر الموثوق به فعلا هي الاخبار الدالة على
الرجوع الى الثقات المعللة فيها بكون الراوي ثقة
كما ورد ان العمري وابنه ثقتان ونحوه او لا ريب في ان
هذه الاخبار كما انها متضمنة لحجية قول الثقة في الرواية
كذلك مشتملة لقبول قول المفتي للمقلد في حق مقلده او المستفتي
ومن المعلوم عدم اعتبار الوثوق الشخصي للمقلد بما افتى
مقلده في حجية قوله في حقه بل الظن به غير معتبر فيه ايضا
بل يكفي في صحة التقليد الوثوق النوعي بان ما يفتي به
المفتي صادر عن الامام ع ومع ذلك كيف يمكن

لنفسه
نوعي دلالة الادلة على الوثوق الشخصي والقول بان الوثوق بالنسبة
الى الرواية شخصي وبالنسبة الى الفتوى نوعي وفيه تلك
المدعى ايضا باطل جدا لكونه مستلزما لاستعمال اللفظ
في اكثر من معنى واحد في استعمال واحد وهو غير جائز
لما قد قررنا في محله فعلى هذا الاوجه القول بالوثوق النوعي
في اعتبار قول الثقة اصلا وفيه ان ما ذكرت من المنافاة
يتاصل اذا كانت الادلة منحصرة في الاخبار الدالة
على الرجوع الى الثقات ولكن ليس كذلك بل هي كثيرة منها
تلك الاخبار ومنها الاخبار الدالة على الرجوع الى العادل
كما في بعض والى المامون كما في بعض آخر منها ومنها
الاجماعات المذكور تفصيلها ومن تراكم هذه الادلة يحصل
لنا القطع بان الخبر الموثوق فعلا الحاصل من الخبر ولو
بالواسطة حجة من باب الظن الخاص جزما لكونه هو
القدر المتيقن من تراكم الادلة وهو المطلوب الثاني
انك بعد ما عرفت من ان المعتبر من الوثوق هو الوثوق
الشخصي الحاصل من الخبر ولو بالواسطة فهل يجوز التعدي

منه

منه الى مطلق الوثوق ولو لم يحصل من الخبر ولو بالواسطة
كما اذا حصل من الاجماع المنقول او الشهرة او الاولوية
او غيرها من الامارات المفيدة للوثوق الشخصي بان الوثوق
بان مفاد هذه المذكورات صادر عن الامام ع ام لا يجوز
التعدي منه الى غيره اصلا يحتمل القول بجواز التعدي و
الحكم باعتبار مطلق الوثوق ولو كان من غير الخبر ايضا
وهو المعبر عنه بالعلم العرفي وعليه بناء العرف والعقلاء
طرا في جميع امور معاشهم من التجارة ونحوها لما عرفت
من ان المناط في اعتبار الامارات الشرعية هو كونها كاشفة
عن الوثوق بصدور مفادها عن الامام ع وهو حاصل
في غير الخبر ايضا كما هو المفروض فيكون مطلق الوثوق
معتبرا لحجية بجواز العمل به في الاحكام الشرعية وهو
المطلوب ولكن الحق عدم جواز التعدي منه الى غيره
اصلا لعدم الدليل عليه جزما وعدم عمل العلماء به جدا
فلا بد من الاقتصار على ما هو المتيقن المستفاد من
الاخبار والاجماعات وهو الوثوق الشخصي الحاصل من

الخبر ولو بالواسطة الثالث انك قد عرفت ان الخبر الموثوق به
مع كون الوثوق مستفادا من الخبر ولو بالواسطة كان معتبرا
في الاحكام الشرعية حينئذ فهل هو معتبر في الموضوعات ايضا كما
اذا اخبر الثقة بان هذه الجهة قبلة او ان هذا الماء كر او نجس
او ان [illegible] او ان هذا الشيء كان نجسا او طاهرا
او غير ذلك من الموضوعات وحصل من قوله الوثوق
بكونه ما اخبر به في الواقع كذلك فهل يكون قوله معتبرا
في ذلك بحيث يجب العمل به نظيرا اعتباره في الاحكام
ام ليس قوله معتبرا في ~~الاحكام~~ الموضوعات اصلا
فنقول ان كان المراد من الثقة الذي يحصل من خبره
الوثوق الشخصي هو الثقة بالمعنى الاعم اعني من يحصل
من خبره النفس ويصح الركون والاعتماد اليه ولو كان
غير امامي فلا ريب ولا اشكال في عدم اعتبار
قوله في الموضوعات كالامثلة السابقة ونحوها بل لا
خلاف فيه اصلا وان كان المراد منه هو الثقة بالمعنى
الاخص اعني كونه عدلا اماميا ضابطا كما قال به صاحب
المدارك والشهيد وصاحب المعالم والمحقق الاردبيلي

فهو

فهو محل النزاع في اعتباره بالنسبة الى الموضوعات بمعنى كونه
قاعدة كلية معتبرة يجب العمل بها الا ما اخرجه الدليل
كان يقال ان الاصل في قول الثقة ان يكون معتبرا اعني
في الموضوعات ايضا الا ما خرج بالدليل كما في البينة فان
الدليل قام على عدم اعتبار العدل الواحد في الشهادة بل
لابد فيها من تعدده وعدم اعتباره في الموضوعات اصلا
والذي يظهر من صاحب الحدائق وكاشف الغطاء هو الاول اعني
اعتبار قول الثقة في الموضوعات ايضا اما كاشف الغطاء
فقد تمسك فيه باطلاق مفهوم اية النبأ بناء على حجية
الاية عنده واما صاحب الحدائق فقد قال فيه على ما
نقله الاستاد دام ظله ان الاصل في قول الثقة ان
يكون معتبرا الا ما خرج بالدليل كالبينة مثلا وتمسك
عليه بالاستقراء حيث قال انا استقرأنا وتتبعنا
كلمات الائمة ع الاطهار ووجدنا ان طريقتهم جارية على
اعتبار قول الثقة في الموضوعات ايضا وذلك لانا نرى
بالعيان ان الشارع [illegible] قوله في الموضوعات في الموارد
الخاصة كما سيجيء ذكرها فاذا ثبت اعتبار ان ع

قول الثقة بالنسبة الى الموضوعات في موارد عديدة فنحكم بان طريقته
مستمرة على اعتباره فيها مطلقا اذ ليس من شأن
الشارع الا اعطاء احكام الكليات بالجزئيات بل لم نجد
موضعا قد بين فيه حكم الكليات فقط من غير بيانه في
ضمن المورد الشخصي الا وقد بينه بالجزئيات ومن
جملة الموارد الخاصة التي حكم الشارع فيها باعتبار قول
الثقة الخبر الوارد في خصوص عزل الوكيل عن الوكالة
حيث سئل عنه فقال ع ما مضمونه ان الرجل اذا وكل
احدا في بيع ماله مثلا ثم عزله عن الوكالة فما دام
لم يصل خبر العزل اليه لم ينعزل عن الوكالة واذا اخبره
الثقة بذلك ينعزل عنها ولا يجوز له التصرف في مال
موكله ومنها الخبر الوارد في اعتبار استبراء الامة انه ع
قال ما مضمونه انه اذا اخبر به البايع وكان ثقة قبل
قوله فيه ويحل للمشتري وطيها من غير استبراء
الى ان قال ويؤيده ما ذكرنا من اعتبار قول الثقة
في الموضوعات امور الاول الاخبار الواردة في اعتبار
صوت الديكة في دخول الوقت ~~الثاني~~ الخبر الوارد
في اعتبار اذان العامة لدخول الوقت وجواز الصلوة

معه

وثانيها

معه مثل قوله ع ما مضمونه عليكم باذان هؤلاء الجماعة
فانهم اشد مواظبة للوقت الخ ولا ريب في ان اعتبار
صوت الديكة واذان هؤلاء الجماعة ليس الا من جهة
حصول الوثوق به بدخول الوقت منها ~~الثالث~~ الاخبار
الدالة على الرجوع الى الثقات ولا ريب ان
اطلاقها شامل لاعتبار الثقات في الموضوعات
ايضا ~~الرابع~~ اطلاق مفهوم اية النبأ والحاصل
انه قد ادعى ثبوت الاستقراء على اعتبار قول الثقة في
الموضوعات بمجرد اعتباره فيها في الموردين السابقين
اعني عزل الوكيل وثبوت الاستبراء بمجرد قول
البايع بذلك ومثل هذه الدعوى ما ادعاه
في وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة حيث
قال فيه بثبوت الاستقراء على الاجتناب بمجرد
ورود الخبرين الدالين على وجوب الاهراق
ولزوم التيمم اذا اشتبه الماء الطاهر بالماء النجس حيث
قال ع في الخبرين ما مضمونهما اذا اشتبه ماء طاهر
بماء نجس يهريقهما ويتيمم ويصلي انتهى حاصل

وثالثها

ورابعها

ممنوعة

كلام صاحب الحدائق وانت خبير بان ما ذكره من الاستقراء
لعدم ثبوته بالخبرين المذكورين بل اثبات الاستقراء في حكم
واحد لابد من وجوده في مواضع عديدة بحيث يحصل منها القطع
بان طريقة الشارع جارية عليه على سبيل الكلية ومن الواضح
عدمه لمجرد ثبوته في موردين ومن هنا ظهر بطلان الاستقراء
الذي ادعاه في الشبهة المحصورة فان الحكم بوجوب الاجتناب
فيها ليس من حيث الاستقراء بل لادلة غيره كما ذكرنا
في محله اما ما ذكره من المؤيدات فهو دليل خاص فلا يتعدى
منها الى غيره لاستلزامه القياس الباطل عندنا واما اخبار
الثقة فهي منصرفة الى الاحكام دون الموضوعات كما لا يخفى
واما بناء العقلاء فقد بينا سابقا عدم تماميته في اثبات
حجية خبر العادل وبالجملة فالحق ان قول الثقة معتبر
في الاحكام للاجماع دون غير معتبر في الموضوعات
لعدم الدليل عليه كما عرفت الرابع انه اذا عرفت ان
الخبر المفيد للوثوق الشخصي كان معتبرا في الاحكام
جدا فنقول هل هو كاف في الفقه ام لا بمعنى
ان هذا القسم من الخبر هل هو كاف في اتمام جميع جزئيات
الفقه

الفقه بالنسبة الى كل باب من ابواب الفقه بحيث لا يحتاج الى
العمل بمطلق الظن في الفقه ومقتضى ذلك الحكم باصل
البرائة فيما عدا مفاد هذا الخبر المذكور من الاخبار
الدالة على خلاف مفاده وقضية ذلك ثبوت العمل
بالخبر المذكور من باب الظن الخاص في جميع الفقه ام هو
ليس بكاف بتمام الفقه بمعنى انه كاف لبعض دون بعض
اخر فلابد من العمل في بعض اخر بمطلق الظن وبعبارة
اخرى ان قدر الكفاية منوط بارتفاع العلم الاجمالي
الثابت لنا في مجموع الاخبار التي كانت بايدينا
عنها بيان ذلك انه لا ريب في حصول العلم الاجمالي
بصدور بعض الاخبار (ع) عن الامام (ع) التي كانت بايدينا
الان كالاخبار الموجودة في الكتب المعروفة وغيرها
من الكتب المعتبرة وبالجملة ان العلم الاجمالي الثابت
لنا انما هو بالنسبة الى مجموع الاخبار من حيث هو
فعلى هذا ان كان العمل بمفاد الخبر الموثوق به في
جميع جزئيات الفقه موجبا لارتفاع العلم الاجمالي
عن باقي الاخبار يكون هذا الخبر المذكور كافيا في اتمام

الفقه بحيث لا يلزم من ارتفاع العلم الاجمالي ومن كفايته
فيه وسع بحكم في الزائد عنه بالبرائة عنه ويكون
اتمام الفقه بالظن الخاص بحيث من غير حاجة الى
العمل بمطلق الظن اصلا وان كان العمل به غير موجب
لارتفاع العلم الاجمالي فلا ريب في عدم كفايته
هذا الخبر في اتمام الفقه بل لابد من العمل فيه بمطلق
الظن اذا عرفت هذا فنقول ان الانصاف كما
يقتضيه التحقيق عدم كفاية هذا الخبر في اتمام الفقه
جدا لان العلم بالكفاية يتوقف على معرفة جميع
الاخبار وتتبعها وعلى معرفة جميع جزئيات الفقه
في جميع ابوابه والتتبع فيها حتى يلاحظ ان
الخبر المذكور كان بمقدار في الكثرة يكفي في جميع
جزئيات الفقه ولا ريب في ان التتبع المذكور غير
مقدور بالنسبة الى العلماء الموجودين في امثال
زماننا هذا ومع ذلك لا يمكن القول بالكفاية اصلا
نعم يمكن القول بالكفاية بطريق اخر مع انضمام الاجماع
اليه

اليه وهو انه لا ريب كما عرفت في ان العلم الاجمالي الثابت
لنا انما هو بالنسبة الى مجموع الاخبار ولا ريب في ان
طائفة منها كان مفادها موافقا للاصول العملية اعني
البرائة والاحتياط والاستصحاب فالعمل بهذه الطائفة
مما لا ريب فيه جدا فلابد من اخراجها عن تحت اطراف
العلم الاجمالي الثابتة في مجموع الاخبار وطائفة
اخرى منها كان مفادها موافقا للقواعد العامة
كقاعدة اليد وقاعدة الوفاء بالعقد وغير ذلك فلابد
من اخراج هذه الطائفة ايضا عن تحت اطراف
العلم الاجمالي للاجماع على جواز العمل بها جزما و
طائفة اخرى منها كانت مشتملة على الاستحباب
او الكراهة او الاباحة فلابد من اخراجها ايضا عن تحت
اطراف العلم الاجمالي لجواز العمل بها اجماعا جدا
لاجل التسامح في ادلتها قطعا وطائفة اخرى
منها كانت مشتملة على التكاليف الالزامية كالوجوب
والحرمة وهذه الطائفة من الاخبار هي محل النزاع
بينهم في حجية خبر الواحد فيها وعدمها ولا يخفى ان البعض

من هذه الطائفة كان محفوفا بقراين خاصة التي تحصل من ذيل
الرواية او صدورها او من الانضمام الى خبر اخر وغير ذلك
من الامور التي تفيد الوثوق بصدوره عن الامام ع ولا يطلع
على تلك القراين الا من كان له ذوق سليم وقدم في الفقه وسوق نفسه
على مذاق الفقيه الماهر فعلى هذا لابد من اخراجه عن اطراف العلم الاجمالي
لجواز العمل به جزما لحصول الوثوق بصدوره عنه ع من هذه
القراين جزما وبعضا اخر من تلك الطائفة ايضا كان محفوفا
بقرينة عامة التي تفيد الوثوق بصدوره عن الامام ع مثل كون
راويه معدلا وحليا بتزكية عدلين وهو المسمى بالصحيح الاعلائي
فلابد من اخراجه ايضا من اطراف العلم الاجمالي جواز العمل
به جزما من حيث افادته الوثوق قطعا الا ان يمنعه مانع خارجي
وبعضا اخر من تلك الطائفة كان ضعيفا منجبرا بعمل الاصحاب
فلابد من اخراجه ايضا عن اطراف العلم الاجمالي لجواز العمل
به من حيث افادته الوثوق بصدوره عن الامام وبعد اخراج
هذه الطوائف عن مجموع الاخبار التي ثبت فيها العلم
الاجمالي يبقى منه في تحت العلم الاجمالي اقسام ثلثة
من الاخبار الخبر الصحيح المشهوري وهو ما يكون راويه
معدلا بعدل واحد والخبر الموثق والخبر الحسن ولا ريب في
ان بعضا من كل واحد من هذه الثلثة كان متعددا
في مسئلة

في مسئلة واحدة وليس منحصرا في خبر واحد اذ ما من مسئلة الا ورد فيها
اخبار كثيرة كما ان في مسئلة حرمة الغناء نحو خمسين خبرا
وهذه القرينة من بركة كثرة الرواة رضي الله عنهم ولا ريب في ان تكثر
الاخبار في مسئلة قرينة عامة تدل على صدق صدوره عن الامام
فلابد من اخراجه ايضا عن تحت اطراف العلم الاجمالي جزما لحصول
الوثوق بصدوره عنه ع ايضا وهو المطلوب وبعضا اخر من كل
واحد من هذه الثلثة كان مشهورا عند العلماء من حيث الاستناد
واعتمادهم عليه في مقام الاستدلال والفتوى بانه قرينة
عامة على كونه صادرا عنه ع فعلى هذا لابد من اخراجه عن تحت
اطراف العلم الاجمالي ايضا لافادته الوثوق جزما ولا يخفى
ان الشهرة قرينة على صدور الخبر عنه ع اذا كان الاتكال عليه
في مقام الفتوى بمعنى اخذها منه واما اذا افتوا في الفتوى
من غير هذا الخبر وذكروا هذا الخبر لاجل التأييد على
المطلب او غير ذلك مما لم يكن الاعتماد عليه في اخذ
الفتوى اصلا فهي ليست قرينة على صدوره عن الامام ع
كما لا يخفى وهذه القرينة من بركة العلماء رحمهم الله
وبعضا من كل واحد من هذه الثلثة كان راويه متصفا
بصفات حميدة التي يحصل منه الوثوق بصدوره بخبره

عن الامام ع كما اذا كان راويه من مشايخ الاجازة او من القميين
او غيرها من القراين الدالة على صدق الصدور فان من
تتبع الكتب يذعن على صدق ما قلناه لان ابراهيم
بن هاشم كان من المشايخ وهو اعلى من العدالة جزما — الرجال
الا انه لما كان يروي الاخبار الضعاف اخرجه القميون
من قم واذا كان الامر في الرواة بهذه المثابة فلا — الكل
ريب في افادة خبر بعض منهم المتصف بصفة
حميدة الوثوق بصدوره عن الامام ع وهذا ظاهر لمن
تتبع كتب الرجال جدا فكون الراوي متصفا بواحدة
من الصفات المذكورة قرينة عامة على صدوره
عنه ع فعلى هذا لابد من اخراج هذا القسم من الاخبار
عن تحت اطراف العلم الاجمالي ايضا لافادته الوثوق
بصدوره عنه ع جزما والحاصل انا اذا اخرجنا
الطوائف المذكورة تفصيلا عن مجموع الاخبار
التي كانت بايدينا الان وكان العلم الاجمالي فيها
من حيث المجموع كما هو المفروض لم يبق منها
الا

الا شرذمة قليلة بل قدر قليل غايته ومعه ينقلب العلم
الاجمالي عن هذا القدر القليل جزما ومن يدعي بقائه
فيه فلا يجوز التكلم معه جزما واذا ارتفع العلم
الاجمالي بكون الخبر المفيد للوثوق الفعلي على
الطريق الذي ذكرناه سابقا كافيا في الفقه بحيث
ويه انموا الفقه قديما وحديثا ويكون اتمام
الفقه بالظن الخاص فقط ونحكم في غير ذلك
بالبرائة جزما لان المانع عن اجراء اصل البرائة
هو وجود العلم الاجمالي والمفروض انه
ارتفع فقد تلخص مما ذكرنا ان الخبر المفيد للوثوق
الفعلي كاف في اتمام الفقه على النحو الذي
ذكرناه بحيث لا حاجة فيه الى غير ذلك
اصلا بل نحكم في المخالف لهذا الخبر

المذكور باصالة البرائة عنه ويكون العمل به
من باب الظن الخاص وهو المطلوب
ولماذا ما ذهب اليه من لا قرابة له من دون ان
الاربع باين اعتبار الخبر من حيث الظن
الخاص وباين اعتباره من حيث الظن
المطلق فالواجب هو الاخذ بالقدر
المتيقن وهو الخبر الصحيح الاعلائي
الذي يكون كل واحد من رجال
سنده عدلا اماميا مذكى بتزكية
عدلين فهو باطل جدا لعدم الدليل وان
بلينا جزنا كما سيجيء بيانه انشاء
الله وتعالى عن قريب

الرابع من ادلة

الرابع من ادلة بحجية خبر الواحد هو العقل وقرروه بوجوه فبعضها
لو تم لدل على حجية خصوص خبر الواحد وبعضها لو تم لدل على
حجية الظن مطلقا او في الجملة فيدخل فيه خبر الواحد اما
القسم الاول فهو يقرر بوجوه احدها انا نعلم اجمالا ان
بعض الاخبار بل اغلبها المودعة في الكتب الاربع وسائر
الكتب صادرة عن الامام كالواحد بالضرورة لكثرة شدة العلم
ووقوعه وثمنتنا هذا العلم الاجمالي وسببه امور منها المعلومي
كثرة الاخبار فانها توجب العلم بعدم كذب جميعها ومنها
ملاحظة ما ذكروه من الاوصاف للرواة وجلالة الشان
للرواة مثل ان قال الامام ع في شان جماعة من الرواة
كالفضلاء الخمس لولا هؤلاء لاندرست اثار النبوة
وكما قال الامام ابو جعفر ع في حق الزرارة لولا زرارة لاندرست اثار ابي وغير ذلك من الاخبار الدالة على جلالة
شان الرواة وهذا ايضا يوجب العلم بصدور بعض الاخبار
بل اغلبها التي باعتباره الامام ع ومنها ملاحظة اهتمام
الرواة في تحمل الرواية فانهم كانوا لم يكتفوا في اخذها و

وابداءها في تصانيفها بحذر من كون ذلك الكتاب مما يوسافيه
من الكذابين بل اخذوها من مشايخهم ويخبرها بالسماع
منهم او القرائة عليهم كما حكي عن احمد بن محمد بن القمي انه
جاء الى الحسن بن علي الوشا في الكوفة وسئل منه
ان يخرج اليه كتابا العلاء بن رزين وكتابا لابان بن عثمان
الاحمر فلما اخرجهما قال احب ان اسمعهما فقال ما عجلك
اذهب فاكتبهما واسمع من بعدي فقلت لا امن الحدثان
فقال لو علمت ان الحديث يكون له هذا الطلب لا
استكثرت منه فاني قد ادركت في هذا المسجد ماة شيخ
كل يقول حدثني جعفر ابن محمد ع وكما حكي ان النجاشي
ورث من ابيه ثلث مائة الف دينار وصرف كلها في
تصحيح الاخبار وتمييز الاخبار الصحيح من الاخبار السقيمة
لانه جمع جماعة كثيرة في بيتها وكانه صار مسجدا
فبعضهم كان مشتغلا بالكتابة وبعضهم كان مشتغلا
بالتصحيح وتمييز الاخبار من سقيمها وغير ذلك من
الاخبار وبالجملة ان بنائهم على انهم لم يودعوا في كتابهم الا

ما سمعوه

ما سمعوه من صاحب الكتاب ولو بوسائط ولو كان معلوم
الانتساب مع اطمئنانهم به وشدة وثوقهم بالوسائط
او الاماما قرئوه عليهم وكانوا بحيث يتحرزون عن الرواية عمن
يروي من الضعفاء ويعتمد المراسيل وان كان ثقة
في نفسه كما اتفق بالنسبة الى البرقي بل يتحرزون
عن الرواية عمن يعمل بالقياس مع ان عمله به لا دخل له
بروايته كما اتفق بالنسبة الى الاسكافي حيث ذكر في
ترجمته انه كان ممن يعمل بالقياس فترك رواية لاجل
ذلك مضافا الى ان بعض المصنفين كالشيخ والصدوق ذكر في
اول كتابه اني لم اذكر فيه حديثا الا ما كان حجة بيني وبين
الله وافتي به وغير ذلك من الامارات الكاشفة عن اهتمام
اصحابنا في تنقيح الاخبار في الازمنة المتاخرة عن زمان الائمة ع
والداعي الى شدة الاهتمام في تنقيح الاخبار امور منها ان تلك الاخبار
اساس الدين وبها قوام شريعة سيد المرسلين اذ ليس مسئلة الا
انها تثبت بالخبر ولاجل هذا قال الامام ع في حق جماعة من
الرواة لولا هؤلاء لاندرست اثار النبوة وثانيها ان الناس

لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ مع
انه لم يترتب على وقوع الكذب فيها اثر ديني ولا دنيوي
فكيف يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفة لرجوع
الناس ممن يأتي اليها في امور الدين على ما اخبرهم الامام ع
بانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم و
ثالثها ما بلغه لنا اصحاب الائمة ع ونبههم الائمة ع عليه
من ان الكذابين كانوا يدسون الاخبار المكذوبة في كتب
اصحاب الائمة ع كما يظهر من الروايات الكثيرة التي ذكر
العلامة الانصاري بعضها في الرسالة في خصوص
ابي الخطاب واصحابه وفي خصوص المغيرة بن سعيد
ومنها غير ذلك من الامور التي توجب العلم الاجمالي بصدور بعض
الاخبار او اغلبها بتصريح العلماء [illegible] من الاخبار
والسيد و بحر [illegible] اما الاخبار [illegible]
يكون [illegible] بجميعها قطعية الصدور وكذا المسند [illegible]
فاذا ثبت العلم الاجمالي بصدور بعضها او اغلبها عن الامام ع
فمقتضى قاعدة الاشتغال المقتضية للبرائة اليقينية
اليقيني
هو

المثلية للتكليف من الوجوب والحرمة
الاحتياط الكلي اعني
هو العمل بجميع الاخبار الموجودة في الكتب ولكنه متعذر او متعسر
لكونها مشتملة على الاخبار المتعارضة ~~والاحتياط~~
غير ممكن وترجيح موهوم الصدور ومشكوكه على مظنونه
قبيح عقلا وكذا التسوية بينها فحكم العقل بالعمل بكل
خبر مظنون الصدور وفيه انه يتم لو قلنا ان اعتبار الخبر
من باب الموضوعية بان يكون للخبر دخل في الحكم الشرعي ولكن
ليس كذلك بل التحقيق ان اعتباره من باب المرآتية والطريقية
ولا حظ له الا مجرد كشفه عن الواقع ~~والموضوعية~~ بل الكاشف
الكتاب والسنة اعني قول الله وقول الرسول ص ايضا اعتباره
من باب الطريقية الى الواقع والمناط هو الواقع فح نقول انك
تقول انا نعلم اجمالا بصدور كثير من الاخبار الموجودة في ايدينا
عن الامام ع ولا نعلمها بعينها والشبهة من الكثير في الكثير ومقتضى
القاعدة هو المذكورة هو الاحتياط الكلي ولكنه متعذر او
متعسر لما عرفته فاخذ بعض الاحتياط وقام الظن مقامه فيعمل بكل خبر مظنون
الصدور فكذلك نقول انا نعلم اجمالا بصدور احكام كثيرة
من الامام ع لان الكل واقعية حكما ولا نعلمها بعينها فمقتضى القاعدة
المذكورة هو الاحتياط الكلي اعني العمل بكل حكم شرعي

من المظنون الصدور والمشكوك الصدور والموهوم الصدور
لان الشبهة من الكثير في الكثير وانحلال في الشبهة
المحصورة ما موضوعا واما حكما وحكمها هو الاحتياط الكلي

احتمل صدوره من الامام ع سواء كان مظنون الصدور او
مشكوك الصدور او موهوم الصدور ولكنه متعذر او
متعسر اما لكونه موجبا للعسر والحرج المنفيين ~~او~~ واما
لقيام الاجماع على عدم وجوبه ~~فح يرجع~~ فاذا كان الامر
كذلك ~~فنرجع الى ما افاد الظن بالحكم الشرعي من الامام ع~~
~~سواء كان خبرا او شهرة او غيرهما من الامارات الظنية~~
فاذا بنينا على ~~الاحتياط~~ او العمل بالظن به فيبني على نفس
الاحكام الواقعية لان وجوب العمل بالاخبار الصادرة انما
هو لاجل انه وجوب امتثال الاحكام الواقعية المدلول
عليها بتلك الاخبار فاذا امكن الامتثال في ذي الطريق
اعني الاحكام فهو اولى من الامتثال في الطريق
اعني الاخبار الصادرة فاذا كان اللازم هو
العمل بالظن فنرجع الى ما افاد الظن بصدوره
الحكم الشرعي عن الامام ع سواء كان خبرا او شهرة
او غيرهما من الامارات الظنية عدا ما دل الدليل
على حرمته كالقياس وامثاله فهذا الدليل اعم من المدعى
لانه اثبات حجية الخبر بالخصوص وهذا الدليل يثبت
حجية مطلق الظن وان لم يكن خبرا فان قلت ان ما
علم

بصدوره

مع تعذره او تعسره اولقيام الاجماع على عدم وجوبه

من الامام ع
علم بصدوره اجمالا من الاحكام هو الاحكام التي تضمنها
الاخبار دون الاحكام التي تضمنها غيرها من سائر الامارات
الظنية وبعبارة اخرى ان متعلق العلم الاجمالي الحاصل
هو الاول دون الثاني قلت اولا انه مما يكذبه الوجدان
لانا نرى بالعيان ان العلم الاجمالي مع قطع النظر عن ملاحظة
الخبر حاصل في سائر الامارات وثانيا انا سلمنا عدم حصول العلم
الاجمالي في سائر الامارات مستقلا ولكن لو ضممت بها الاخبار
يحصل منه العلم الاجمالي فان قلت ان هذا العلم الاجمالي
انما حصل من الاخبار سواء ضممت اليه سائر الامارات
ام لا فسائر الامارات كالحجر الموضوع في جنب الانسان
في عدم النفع في وجودها قلت اولا انا نجيب تارة
بالنقض بان نقول انا نفرض من الاخبار مائة خبر فالعلم الاجمالي
موجود في جميعها فلو عزلنا عنها عشرين خبرا فلم يوجد
العلم الاجمالي في الطائفة المعزول عنها وكذا لو عزلنا
عنها عشرين اخر فلم يوجد العلم الاجمالي ايضا فيها
وهكذا واما اذا ضممت اليها الطائفة المعزول عنها

فالعلم الاجمالي باق على حاله فحال الاخبار حال سائر الامارات
الظنية في عدم حصول العلم الاجمالي مستقلا منضما واخرى بالحل بان نقول ان منشأ هذا العلم الاجمالي
هو الكثرة والمحصل انه كان لنا علمان احدهما بالنسبة الى
الصنف الخاص وهو الاخبار والاخر بالنسبة الى مجموع
الاخبار وسائر الامارات الاخر اما الاول اعني الاخبار
فلو اخرجت عنها طائفة فلم يبق العلم الاجمالي بحاله ولو ضمت
اليها طائفة اخرى من غيرها من سائر الامارات لان منشأ
هذا العلم هو الصنف الخاص وهو غير موجود واما الثاني وهو
المجموع من الاخبار وسائر الامارات فلو اخرجت منها طائفة
وضمت اليها طائفة اخرى من غيرها من سائر الامارات
فيكون العلم الاجمالي باقيا على حاله لان منشأ هذا
العلم هو الكثرة وهي موجودة ومن هنا ظهر فساد ما
افاده بعض الاساتيذ رحمه الله في الصنف الخاص منها كالاخبار مثلا
وعلمنا ايضا اجمالا بوجود محرمات في غيرها اما
الصورة الاولى فلو اخرجت عنها طائفة فلم يبق العلم
الاجمالي

الاجمالي بحاله وان ضمت اليها طائفة اخرى من الصنف الاخر
لان منشأ هذا العلم هو الصنف الخاص وهو غير موجود — الثانية
واما الصورة الثانية فلو اخرجت منها طائفة وضممت
اليها طائفة اخرى فيبقى العلم الاجمالي بحاله لان منشأ هذا
العلم هو الكثرة وهي موجودة وما نحن فيه من قبيل الصورة
الثانية دون الاولى وثانيا سلمنا ان اطراف العلم الاجمالي
مخصوص بالاخبار ولكن نقول ان نتيجة هذا العلم الاجمالي
ليس ما ذكره من وجوب العمل بكل خبر مظنون الصدور
بل العمل بالظن في مضمون تلك الاخبار لما ذكرنا من ان
اعتبار الخبر من باب الطريقية وكونه كاشفا عن الواقع
والمناط ~~حصول~~ ايجاد التكاليف الواقعية فعلى هذا
اي طريق يحصل منه الظن بكون مضمون الخبر هو حكم الله فهو يتعين
ولو كان المفيد للظن هو الشهرة او غيرها واي طريق لم يحصل
منه الظن بكون مضمون الخبر هو حكم الله فلا
ولو كان ذلك الطريق هو الخبر المظنون الصدور فبين

الظن بالصدور والظن بحكم الله عموم من وجه لافتراق
الاول في الخبر الصحيح الاعلائي المخالف للعامة لحصول الظن
بالصدور دون الظن بحكم الله وافتراق الثاني في الخبر
الضعيف المنجبر بالشهرة لحصول الظن بحكم الله
دون الظن بالصدور واجتماعهما في الخبر الصحيح
الاعلائي المخالف للعامة فالعبرة بظن مطابقة
الخبر للواقع لا بظن الصدور فالدليل المذكور لا يكون منطبقا
على المدعى لان المدعى اثبات حجية كل مظنون الصدور — خبر
والدليل المذكور يثبت حجية كل خبر ظن بكون مضمونه حكم
الله وثالثا ان مقتضى الدليل المذكور وجوب العمل بالاخبار
التي تكون مضامينها موافقة للاحتياط دون الاخبار المخالفة
له وبعبارة اخرى ان الدليل المذكور مثبت لوجوب
العمل بالاخبار التي تكون مثبتة للتكليف دون الاخبار
النافية له لان العمل بالاخبار من باب العمل بالاحتياط
في المسئلة الاصولية فاذا كان الخبر نافيا للتكليف
لشيء مثل ان يكون مؤداه عدم وجوب السورة فمقتضى
الاحتياط

الاحتياط في المسئلة الفرعية هو الاتيان بها لان ذمتنا مشغولة
بالصلوة بامر الشارع يقينا فالاشتغال اليقيني يقتضي
البراءة اليقينية فاذا فعلنا اتينا بالسورة في الصلوة
حصل اليقين لنا بالبراءة فاذا تركناها فلم يحصل لنا
اليقين بالبراءة مع ان المسئلة الاصولية طريق للمسئلة
الفرعية فالاهتمام في ذي الطريق اهم فان قلت اذا
اثبت هذا الدليل حجية الخبر المثبت للتكليف فيثبت
حجية الخبر النافي له بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل
~~قلت ان التمسك بالاجماع~~ اذ كل من قال بحجية الخبر
لم يفرق بينهما وكل من انكرها لم يفرق بينهما ايضا قلت
ان التمسك بالاجماع المركب هنا غلط اذ ليس هو مورده
لان مورده انما هو فيما اثبته الدليل بنفسه لا الاحتياط
وما نحن فيه ليس كذلك اذ المفروض ان الدليل المذكور اثبت
حجية الخبر من باب الاحتياط لا بنفسه فعلى هذا لم
يثبت حجية الخبر مطلقا ودعوى المستدل في مقام الاستدلال
وبعبارة اخرى ان مورده فيما اذا ثبت حجية الظن من حيث انه ظن لا من جهة الاحتياط

او البرائة

بحجيته مطلقا وكذا لا يثبت بحجية الخبر المخالف للاستصحاب المعروض
ان العمل بالخبر من باب الاحتياط وجه الاحتياط لا يقاوم للاستصحاب
والبرائة وكذا لا يثبت بحجية الخبر المخالف للاصول اللفظية
كاصالة العموم واصالة الاطلاق لان العمل بالخبر من باب الاحتياط
لا يوجب تخصيص وتقييد المطلق وبالجملة ان معنى حجية الخبر ان يكون
دليلا متبعا بحيث ان يكون صالحا لمخالفة الاصول العملية والاصول
اللفظية مطلقا وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور ثم انه لا يخفى
ان هذين الدليلين الجوابي كانهما يصلح للايراد المذكور فكل
يصلح الاصل الدليل وربما يجاب عن الدليل المذكور بانه كانا
نعلم بوجود الاخبار الصادرة عن الامام عليه السلام في الاخبار الموجودة
في الكتب الاربع ومقتضاه هو وجوب العمل بجميع الاخبار
من باب الاحتياط فكذلك نعلم اجمالا بوجود الاخبار
المكذوبة والمدسوسة فيها ومقتضاه حرمة العمل بها
جميعا من باب الاحتياط والحاصل ان هنا العلم الاجمالي
معارض بذلك العلم الاجمالي وفيه اولا انا لا نعلم اجمالا بوجود
الاخبار المكذوبة بعد دقة العلماء وتنقيح الاخبار
وثانيا على فرض تسليمه ان الاخبار المكذوبة في جنب
غيرها

الثاني

غيرها نادرة فتكون الشبهة قليلا في الكثير وبعبارة اخرى
ان الشبهة غير محصورة والاحتياط غير لازم فيها الثاني
من وجوه تقرير وجه الاول من دليل العقل ما ذكره الفاضل التوني
في الوافية وهو انه قال بحجية الاخبار التي وجدت في الكتب
المعتمدة للشيعة كالكافي والتهذيب والاستبصار مع عمل جمع
من الاصحاب بها من غير رد ظاهر عليها وجوه الاول انا نقطع
ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة
والزكوة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل
اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالاخبار الغير
القطعية بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن
كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكره فانما
ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان انتهى كلامه ورد
في المحكي مقامه وفيه ان الدليل الدال على ثبوت التكليف لنا
لا يخلو اما ان يكون مجملا سواء كان بالذات كالفاظ العبادات
على القول الصحيح او بالعرض بسبب طرو التخصيص والتقييد
عليه او بسبب وروده في مورد حكم آخر وهو تشريع الاحكام
واما ان يكون مبينا يصح التمسك به سواء كان بالذات

كالفاظ العبادات على القول الاعم او بالعرض كالفاظ العبادات
على القول الصحيح والقول بكونها مبينة بالاخبار مثل صحيحة
حماد وغيرها وعلى الاول فلا يخلو اما ان يكون فيه
هو الاشتغال واما ان يكون هو البرائة فصور المسئلة
ثلثة احدها ان يكون الدليل مجملا ويكون المرجع فيه
هو الاشتغال وثانيها ان يكون مجملا ويكون المرجع فيه اصل
البرائة وثالثها ان يكون الدليل مبينا اما الصورة الاولى فالواجب
على المكلف هو الاحتياط بان يأتي بكل ما يحتمل ان يكون شرطا او جزءا
وترك كل ما يحتمل ان يكون مانعا سواء كان منشأ الاحتمال
المذكور هو الاخبار الموجودة في تلك الكتب او من غيرها
من سائر الامارات الاخر فيكون الدليل اعم من المدعى واما ما ذكروا
الاخباريون قالوا يجب وجوب الاتيان بكل ما نعلم ان يكون
جزءا او شرطا واما ما شك في شرطيته او جزئيته فنتمسك فيه
باصل البرائة في صورة احاله وباصالة الاطلاق في صورة
كونه مبينا فلو اخرنا ماهية الامور المذكورة بالصنف
الخاص من هذه الاخبار الموجودة في تلك الكتب لصدق
الكتب فلا اختصاص بالجزئية والشرطية
التي تضمنها الاخبار الموجودة في تلك الكتب بل لو كانت محتملة وجب الاتيان بها

المرجع

اصل

علم اثباتها للاجزاء والشرائط بحجية اصناف الخبر التي نكون لها دخل
في اثباتها وثانيا ان العلم الاجمالي بوجود الاجزاء والشرائط
لا ينحصر في خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره بل هو موجود
في غيرها من الاخبار وسائر الامارات الاخر فكما انا نعلم اجمالا
بوجودها فيها فكذلك نعلم اجمالا بوجودها في غيرها فالازم
هو اما الاحتياط الكلي اعني العمل بكل خبر دال على جزئية شئ او
شرطيته واما العمل بكل خبر ظن بصدوره مما دل على الجزئية
او الشرطية فيكون الدليل اعم من المدعى وثالثا ان اللازم مما ذكره
من الدليل انما يثبت وجوب العمل بالاخبار الدالة على الشرائط
والاجزاء دون الاخبار الدالة على عدمهما وبعبارة اخرى
ان مقتضى الدليل على فرض تماميته يثبت حجية الاخبار
المثبتة للتكليف دون الاخبار النافية له فيكون الدليل
اخص من المدعى ووجهه واضح الثالث من وجوه تقرير الوجه
من دليل العقل لو تم لدل على حجية خصوص الخبر ما ذكره بعض المحققين
في حاشيته على المعالم وجعله سادس الادلة ابطال حجية الظن
المطلق وهو وجوب الرجوع الى الظن الحاصل من الخبر وذكر كلاما طويلا

الحكم
وملخصه ان وجوب العمل بالكتاب والسنة اعني الرجوع اليهما لاستنباط
الواقع ثابت بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة بل
وبالاجماع من العامة ايضا الا ان الفرق بيننا وبينهم ان
السنة عندنا منحصرة في قول النبي ص او فعله او تقريره وهم
جعلوها شاملة لما اخترناه ومن قول الصحابة والتابعين ولكنه
غير قادح في تحقق الاجماع لان هذا النزاع في الصغرى
والاجماع من الطائفتين على الكبرى وهو وجوب العمل بالسنة
وكذا اثبات هذا التكليف اعني وجوب العمل بالكتاب والسنة
بالنسبة الينا ايضا بالادلة المذكورة ثم جعل لطريق الرجوع
اليهما مراتب اربع الاولى ان يحصل من الرجوع اليهما العلم الوجداني
بالحكم الواقعي وعليه ينزل كل ما دل من الاخبار الدالة على الرجوع
الى الكتاب والسنة الثانية ان يحصل من الرجوع اليهما العلم الشرعي
بالحكم الواقعي بان جعل الشارع طريقا خاصا لمدلولات الكتاب
والسنة مثلا ان قال ان الخبر الصحيح مثلا حجة ومؤديه مدلول الكتاب
والسنة وهذا مثل سابقه في كونه متبعا الا ان الفرق بينهما ان في الاولى
علما وجدانيا وفي الثانية علما شرعيا والثالثة ان يحصل من الرجوع
اليهما الظن الخاص بالحكم الواقعي وهو يسمى بالظن بالطريق والرابعة
ان يحصل من الرجوع اليهما الظن بالحكم من اي طريق كان وهو
يسمى

يسمى بالظن المطلق فاذا تعذر العلم بالحكم الواقعي بكلا قسميه فالمتعين
هو المرتبة الثالثة اعني الظن بالطريق ثم اورد على نفسه بما حاصله
انه ان كان المراد من الاجماع هو الاجماع من القائلين بالظن
المطلق والظن الخاص فهو تقييدي لاختلاف جهة عمل
المجمعين لان القائلين بالظن الخاص يعملون بالكتاب والسنة
من باب الظن الخاص والقائلين بالظن المطلق يعملون بهما من
باب الظن المطلق والاجماع التقييدي لا اعتبار به ولا يكون حجة
عندنا وان كان المراد منه هو الاجماع من خصوص القائلين
بالظن الخاص فهو ليس باجماع لانه اتفاق الكل والمفروض
فيما نحن فيه عدمه ثم اجاب عنه بما حاصله انه اما الجواب
عن الشق الاول من الترديد فهو انا نقول ان القائلين بالظن
الخاص والظن المطلق يقولون ان المرجع هو الكتاب والسنة
ومرادنا ايضا اثبات هذا المطلب سواء كان من باب الظن
الخاص او الظن المطلق واما الجواب عن الشق الثاني
من الترديد فهو انا نقول لا نشترط في تحقق الاجماع اتفاق
الكل بل يعتبر فيه العلم برضاء المعصوم ع سواء يحصل من اتفاق

القائلين
الكل او جماعة فعلى هذا يمكن تحقق الاجماع من خصوص القائلين
بالظن الخاص هذا ملخص ما افاده ونعم ما افاده ولكن
فيه اولا انا ذكرنا سابقا ان الفاظ الكتاب والسنة اعتبارها من
جهة كشفها عن الواقع والا فلا اعتبار بها وبعبارة اخرى
ان مرجعية الكتاب والسنة لاستنباط الاحكام الشرعية
ليست لذاتها ولا نفسها بل من جهة كونها كاشفا عن الحكم
الواقعي وبعبارة وجيزة ان اعتبارهما من باب الطريقية
لا من باب الموضوعية والا فلازمه ان من قصد المصلي
كون صلوته مدلولة للكتاب والسنة وهو باطل اجماعا
اذ لم يقل به احد فاللازم هو تحصيل العلم بحكم الله
مهما امكن ومع تعذره بكلا قسميه العلم الوجداني
والعلم الشرعي الحاصل من طريق خاص قام الدليل
القطعي على اعتباره وكان مبينا لمدلول الكتاب والسنة
فاللازم والمتبع هو الظن بحكم الله من اي طريق
حصل لا الظن بالطريق والاستدلال المذكور عليه
دليل الانسداد ولكن قرر بنحو اخر وبعبارة اخرى ان
اللازم

اللازم بعد تعذر العلم بكلا قسميه هو الرجوع الى ما نظن كونه
مدلولا للكتاب او السنة فاذا ظننا ان مؤدى الشهرة او
الاجماع المنقول مدلول للكتاب او لقول الحجة ع او فعله او تقريره
وجب الاخذ به ولا تختص الحجية بما نظن كونه مدلولا لاحد الثلثة
الثلثة من جهة حكاية احدها التي تسمى خبرا او حديثا في
الاصطلاح وبعبارة اخرى ان الحجية لا تكون مختصة بالظن
بالحكم الذي يظن من جهة الخبر الحاكي عن احد هذه الثلثة
كونه مدلولا لاحدها وبعبارة وجيزة ان الحجية لا تختص بالظن
بالحكم الحاصل من الخبر الذي ظن بصدوره وثانيا لو اغمضنا
عن ذلك وقلنا بان اللازم والمتعين بعد تعذر العلم هو
الظن بالطريق لا الظن بالحكم ولكن نقول انه لا نتيجة في
الكتاب لعدم كفاية الظن فيه فاذا ظن من الخبر ان كذا اما
فصيحا من الكتاب فلا يصح التمسك به ولا يكون مدلوله
حكم الله لانه يعتبر في الكتاب التواتر وثالثا ان مراده
من السنة ما ذا فان اراد منها ما اصطلح بين الاصوليين
اعني قول الحجة ع او فعله او تقريره كما يشهد به دعوى اجماع الجميع

[illegible]

الامة يعني العامة لان الاخبار الامامية لا تكون معتبرة عند العامة
حتى يصح دعوى اتفاقهم على كون مدلولها هو المرجع ففيه
ان مرجعه الى دليل الانسداد ونتيجته هو العمل بمطلق
الظن بحكم الله من اي طريق يحصل لا من خصوص
الخبر المظنون الصدور وان اراد منها ما يكون حاكيا
عنها الذي يسمى حديثا وخبرا كما يشهد به بعض كلماته الآخر
ففيه اولا انه خلاف ما اصطلح بين الاصوليين لان المصطلح
بينهم هو ما ذكرنا من قول المعصوم او فعله او تقريره وثانيا
ان الاخبار التي لزم الرجوع اليها اما ان تكون هي
الاخبار التي تفيد القطع بان يكون صدورها من الامام
قطعيا واما ان تكون هي الاخبار الظنية بان يكون صدورها
من الامام ع مظنونا فان كان مراده هو الاول كما يشهد ظنيا
به كلامه دعوى الضرورة والاخبار المتواترة عليه
ففيه انه داخل تحت السنة القطعية وقد عرفت ما اوردنا
عليه من ان مرجعه الى دليل الانسداد ونتيجته هو العمل
بمطلق الظن من اي طريق حصل وان كان مراده هو الثاني
اعني

اعني الاخبار الظنية فلا يخلو اما ان يكون المراد في
حال انفتاح باب العلم واما ان يكون المراد في حال انسداده
فان كان المراد حال الانفتاح فيرد عليه ما يرد على السنة
القطعية وان كان المراد حال الانسداد ففيه اولا ان
دعوى الاجماع من الامامية والضرورة على الرجوع
اليها لكونه محل خلاف بين العلماء والقدر المتيقن
من المجمع عليه هو الاخبار القطعية بان يكون صدورها
من الامام ع قطعيا وثانيا انه يرد عليه ما يرد على السنة
من ان مرجعه الى دليل الانسداد ونتيجته هو العمل بمطلق
الظن ونتيجته كل ظن من اي طريق حصل لا خصوص [illegible]
دون خاص [illegible] يرجع هذا الوجه الى الوجه الاول الذي
قدمناه وقد عرفت الجواب عنه من ان وجوب العمل
بالاخبار الصادرة عن الامام ع انما هو من جهة التكاليف
الواقعية ومن جهة [illegible] عن حكم الله ولما
كانت التكاليف كثيرة ولم نعلم تفصيلا فلا بد من
الاحتياط الكلي ولما كان غير ممكن اما للتعذر او للتعسر

اشتمال

او لكونه موجبا للعسر والحرج المنفيين او لقيام الدليل القطعي
على عدم وجوبه فلا بد من الرجوع الى ما افاد الظن
بصدور الحكم التكليفي عن الحجة سواء كان المفيد للظن
خبرا او شهرة او غيرهما من سائر الامارات الظنية
ولا اختصاص بالخبر المظنون الصدور واما القسم
الثاني اعني ما لو تم لدل على حجية مطلق الظن فلو كانت
نتيجته مطلقة فخبر الواحد داخل فيه ولو كانت مهملة فخبر
الواحد هو القدر المتيقن منها فهو كثير ايضا بوجوه الاول
ما ذكره العلامة في النهاية من ان مخالفة المجتهد لما ظنه من
الحكم الوجوبي او التحريمي مظنة للضرر في ترك الاول وفعل الثاني
بمعنى انه لو ظن وجوب شيء فتركه او حرمة شيء ففعله الظن
بالضرر اعني العقاب اما الصغرى فضرورية لان الواجب
والحرام ملزومان للعقاب لان الواجب ما يستحق تاركه العقاب
من الشارع والذم من العقلاء والحرام ما يستحق فاعله
العقاب والذم فالظن بالملزوم اعني الواجب والحرام
ظن باللازم اعني العقاب بمعنى ان من ظن بالملزوم
ظن

ودفع الضرر المظنون واجب [illegible]

[illegible]

ظن باللازم قطعا واما الكبرى اعني وجوب دفع الضرر
فعقلية لان العقل والعقلاء يحكمون بوجوبه ويذمون تاركه
بل يحكمون بدفع الضرر المحتمل كالمظنون والمقطوع وبه استدل
المتكلمون بوجوب شكر المنعم الذي هو مبنى وجوب معرفة الله اذ لو
يعرف المنعم لم يقدر على شكره كما هو حقه حيث انهم قالوا ان
في ترك الشكر احتمال زوال النعمة وسلبها عنه وهو ضرر ودفعه
واجب فيجب الشكر ولانه لو لم يجب دفع الضرر المحتمل فلم يثبت
وجوب النظر في المعجزة الواقعة عن النبي ص ولم يكن لله على
غير الناظر حجة وقد اجيب عنه بوجوه ما بين ضعيفة
بل فاسدة فبعضها راجع الى منع الصغرى وبعضها
راجع الى منع الكبرى وبعضها مردد بينهما احدها ما ذكره
الحاجبي وتبعه غيره من منع الكبرى حيث قال انا وان قلنا
بالتحسين والتقبيح العقليين ولكن لا نقول هنا بوجوب دفع
الضرر المظنون بل انما هو راجح ومستحسن للاحتياط لا انه واجب وهذا
من جملة تزلزلات الاشاعرة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين
ومنها مسألة حيث انهم سلموا حكم العقل بالتحسين والتقبيح في

[illegible]

مسائل خلافية منها ما يختص بنفي الاحكام منها ما نحن فيه ومنها مسئلة الحظر والاباحة وهذا الجواب فاسد لان العقلاء اتفقوا على وجوب دفع الضرر المظنون في جميع امورهم وذموا على من خالفه ولانه مبتني على انكار حكم العقل ولما كان اصل المبني فاسدا يكون البناء ايضا فاسدا مع ان الاشتباه اعني اشتباه الحكم الالزامي بغيره من الحاجبي ليس باعظم من اشتباهه في اصل حكم العقل فانه اشتبه عليه وانكر اصل حكم العقل فضلا عن كيفيته ثم ان الشيخ العلامة الانصاري بعد نقله جواب الحاجبي ورده ذكر كلاما وهو انه قال ثم ان ما ذكره من ابتناء الكبرى على التحسين والتقبيح غير ظاهر لان تحريم النفس للمهالك والمضار الدنيوية والاخروية مما دل عليه الكتاب والسنة مثل التعليل في اية النبأ وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة الخ ويتحصل من هذا الكلام ان الحاجبي ادعى وجوب دفع الضرر المظنون ابتنى على ثبوت حكم العقل بالتحسين والتقبيح ولكن حكم العقل بهما غير ثابت عنده لكونه من الاشاعرة المنكرين لحكم العقل بهما فاورد عليه انه ليس مبتنيا عليه بل يدل عليه اي وجوب دفع الضرر المظنون

الايات

الايات والاخبار وقد نقل بعضها ثم قال نعم التمسك في سنده الكبرى اعني وجوب دفع الضرر المظنون بالادلة الشرعية يخرج الدليل المذكور عن الادلة العقلية لان الدليل العقلي ما يكون تمام مقدماته عقليا فلو كان بعض مقدماته غير عقلي لا يكون دليلا عقليا لان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين ولكن الظاهر ان مراد الحاجبي منع اصل الكبرى يعني لا يجب دفع الضرر المظنون مطلقا لا عقلا ولا شرعا لا التحرز منع استقلال العقل بلزومه وغرض الشيخ من الاستدلال المذكور دفع الايراد المذكور عن الحاجبي بان عدم تعرضه للايات والاخبار من جهة انه موجب لخروج الدليل المذكور عن الدليل العقلي وغرضه من قوله ولكن الظاهر ان مراد الحاجبي الخ اثبات الايراد المذكور عليه ثم ان بعض الاساتيد دام ظله نقل عن بعض مشايخه في الدرس انه قال ان الحاجبي لم يبتني وجوب دفع الضرر المظنون على حكم العقل حتى اورد عليه بانه غير مبتني عليه بل يدل عليه الايات والاخبار بل مراده ان الدليل على وجوب دفع الضرر المظنون ان كان هو العقل فهو لا يحكم بالحسن والقبح وعلى تقدير تسليم حكمه فهو ليس

بالزامي بل احتياطي وارشادي ولا يكون ناظرا الى ان وجوب دفع الضرر المظنون ثابت بالشرع ام لا نعم لو كان مراده منع وجوب دفع الضرر المظنون مطلقا لا عقلا ولا شرعا فيرد عليه ما اورده الشيخ عليه ولكن الظاهر انه غير مراد له بل الظاهر ان مراده ما ذكرنا وذكر بعض الاساتيد دام ظله كلام العضدي وقرئه من كتابه ثم قال ان كلام العضدي يدل على ما ذكره بعض مشايخنا وما اورده الشيخ عليه ليس بوارد على الحاجبي وثانيها ما يظهر من الشيخ في العدة وابن زهرة في الغنية وغيرهما من ان وجوب دفع الضرر المظنون انما هو في الضرر الدنيوي واما الضرر الاخروي كالعقاب فلا وفيه انه بعد تسليم الضرر فلا وجه لمنع وجوبه فان المعيار هو التضرر والعقل لا يفرق بين ان يكون الضرر دنيويا او اخرويا بل الضرر الاخروي اشد واعظم من الضرر الدنيوي بمراتب شتى لان اعلى مراتب الضرر الدنيوي كالقتل في جنب ادنى الضرر الاخروي مثل ادخال الابرة في الاصبع بالنسبة اليه اللهم الا ان يقال ان مراده منه

ان للضرر

العقاب

ان للضرر الاخروي موهوما لان الشارع ما لم ينصب دليلا على التكليف بشيء لم يعاقب المكلف على تركه لان العقاب بلا بيان قبيح عقلا ولكن هذا الجواب على هذا يرجع الى منع الصغرى اعني عدم وجود الضرر ولكن الكلام في الشبهات البدوية واما الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي كما هو المفروض فيما نحن فيه فلا يكون فيها الموهوم اللهم الا ان يقال ان مراد الشيخ اثبات حجية خبر الواحد من باب الظن الخاص فح تكون الشبهة بدوية وثالثها ما ذكره المحقق في المعارج حيث انه قال بعد منعه ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب بعض الافعال من الشارع على ما توجه التكليف به يوجب عند صدق المخبر قال انه منقوض بخبر الفاسق والكافر فلانه يحصل الظن منه عند اخباره ولا يقال انه مخرج بالاجماع لان الدليل القطعي لا يتخلف عن مقتضاه ولا بد ان يكون مطردا وبعبارة اخرى ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص وحاصل هذا الجواب انك تقول بان مخالفة المجتهد لما ظنه مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون

[illegible]

واجب فنقول انا ننقض بالامارات التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها كخبر الفاسق والكافر فما جوابك هنا فهو جوابنا الخ وان قلت ان حجيتها خرجت بالاجماع ولولاه لقلنا ماذكرنا فيه ايضا قلت ان الدليل المذكور اعني وجوب دفع الضرر المظنون دليل عقلي والدليل العقلي لا يقبل التخصيص ~~وهذا الجواب بوجوه منها~~ خصوص ~~ماذكره المحقق القمي ره~~ في مقام ثم انه لا يخفى ان ذكر خبر الفاسق والكافر من باب المثال ~~والا~~ فمقصوده ومراده مطلق الامارات الظنية الغير المعتبرة سواء كانت مما قام الدليل القطعي على عدم اعتباره كالقياس وخبر الفاسق والكافر او كانت مما لم يقم الدليل على اعتباره وهذا الجواب يحتمل ان يكون راجعا الى منع الصغرى اعني الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقاب ويحتمل ان يكون راجعا الى منع الكبرى اعني وجوب دفع الضرر المظنون وعلى ~~التقديرين~~ تقدير يكون الدليل عقليا لان الحاكم فيها هو العقل وان كان الاخير في الصورة الاولى شرعيا وقد اجيب عنه بوجوه منها ماذكره المحقق القمي من انا نمنع حرمة العمل بالظن عند انسداد باب العلم لان اعلى الظن الغير المعتبر

المعتبر هو الظن القياسي وانا نمنع حرمة العمل به في امثال زماننا هذا لان الدليل الدال على حرمته اما ان يكون لفظيا اعني الاخبار المتواترة معنى واما ان يكون لبيا كالاجماع والضرورة اما الاول اعني الاخبار فهي على طوائف فبعضها وارد في مقابلة معاصري الائمة ع التاركين للثقلين حيث انهم تركوا الثقل الاصغر الذي عنده الثقل الاكبر ورجعوا الى اجتهاداتهم وارائهم فقاسوا واستحسنوا فضلوا واضلوا وبعضها يدل على الحرمة من حيث انه لا يغني من الحق شيئا وبعضها يدل على الحرمة من حيث كونه مستلزما لابطال الدين ومحق السنة لكونه مستلزما للوقوع غالبا في خلاف الواقع وبعضها يدل على الحرمة ووجوب التوقف اذا لم يوجد ما عداه ولازمه الاختصاص بصورة التمكن من ازالة التوقف لاجل العلم بالرجوع الى الائمة الهدى او بصورة ما اذا كانت المسئلة من غير العمليات ولا يدل شيء من الاخبار الواردة على احد هذه الوجوه الاربعة المتقدمة على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عموما او خصوصا من النبي ص او احد اوصيائه مع عدم التمكن من تحصيل العلم

العلم به ولا الطريق الشرعي واما الثاني اعني الاجماع بل الضرورة فدعويه في الجملة مسلمة واما كلية بحيث يدعى الاجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان فهو ممنوع الا ترى انه لو فرض والعياذ بالله انسداد باب الظن من الطرق السمعية لعامة المكلفين او لمكلف واحد باعتبار ما يتفق له من البعد عن بلاد الاسلام فهل يقول الناقلون للاجماع انه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطة القياس انه الحكم الشرعي المستفاد اولا يبين المتحير وانه يكون كالبهائم في سقوط التكليف ثم يدعون الضرورة على ما ادعوه من الحرمة حاشا وكلا هذا غاية مايمكن في توجيه ما افاده في تحرير ما ذكره المحقق القمي وفيه ان اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماعات يشمل صورة الانسداد ايضا بل في بعض الاخبار مادل على عدم جواز الاعتناء بالقياس بالمرة حتى في حال الانسداد مثل قوله ع السنة اذا قيست محق الدين وان ما يفسده اكثر مما يصلحه وقد رد الشيخ العلامة الانصاري ما اجاب به المحقق القمي بانه وقياس امثال زماننا ممن يكون عنده الادلة السمعية على من بعد عن بلاد الاسلام وانسد عليه باب الظن من الطرق السمعية قياس مع الفارق

الفارق لانا نقول ايضا بجواز العمل بالظن القياسي في الفرض المذكور بل يتعين عليه لعدم سقوط التكليف منه والمفروض ان الطريق الى امتثال المكلف به منحصر في الظن القياسي فلا بد من العمل به حتى يعد ممتثلا لامر الشارع ومطيعا له وقد رد الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة ما اجاب به المحقق القمي بان دعوى وجوب العمل بالظن في كل مسئلة انسد فيها باب العلم وان لم يفد فيه نحو ما الظاهر انه خلاف مذهب الشيعة لا اقل من كونه مخالفا للاجماعات المستفيضة بل المتواترة مع انا نعلم ماذكره في القياس وفيه انه يتم لو كان مراده ما ذكره من انسداد باب العلم في بعض المسائل وعدم انسداده في بعضها الاخر ولكن الظاهر ان مراده من انسداد باب العلم في جميع المسائل ومنها ماذكره بعض المتأخرين من ان النقض المذكور انما يتم اذا كان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون منجزا بان يكون حكمه على سبيل التنجيز واما اذا كان حكمه على سبيل التعليق بان يحكم بشيء معلقا فلا وتوضيح ذلك ان حكم العقل بشيء على قسمين احدهما

ان يكون تنجيزيا وهو ما لا يحتاج الى وصول البيان من الشارع مثل
حكم العقل بقبح الظلم وحسن الاحسان وثانيهما ان يكون
تعليقيا وهو ما يحتاج الى وصول البيان من الشارع مثل حكمه
بان كل مجهول ان لم يصل فيه البيان محكمه البرائة وحكم العقل
بوجوب دفع الضرر المظنون من قبيل القسم الثاني ولا يكون
نهي الشارع من العمل ببعض الامارات الظنية هادما في حكم
العقل وفيه انه انما اذا كان حكم العقل قابلا للتعليق ولكنه ليس
كذلك لانه لا يحكم بشيء الا بعد احاطته الكاملة بجميع محسناته
ومقبحاته واذا كان الامر كذلك فيكون موضوعه محرزا فلا يكون
قابلا للتعليق ولو اغمضنا عن ذلك وقلنا بان التعليق يصح
في حكم العقل ولكن نقول ان حكم العقل فيما نحن فيه اعني وجوب
دفع الضرر المظنون لا يكون قابلا للتعليق لانه مسئلة الاطاعة
والامتثال والحاكم فيها هو العقل والعقلاء والمفروض
انا نعلم اجمالا بالتكاليف ولكن لا نعلمها تفصيلا وطريق
الامتثال لها ان امكن العلم الوجداني او الشرعي فهو المتعين
والا فان ظن بالتكليف فبحكم العقل العمل به فسلوك
الطريق الظني عند عقلي فهو كالعلم حال الانفتاح فلا يكون قابلا
للجعل الشارع لا نفيا ولا اثباتا فعلى هذا يكون نهي الشارع عن
العمل

[illegible]

العمل ببعض الامارات الظنية هادما في حكم العقل ومنها ما
اورد على الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة في اول بحثه
القطع من ان الظن يكون كالعلم الا انه قابل لجعل الشارع
نفيا واثباتا بخلاف العلم بان هذا الكلام مخالف لما ذكره في
انسداد باب العلم من انه اذا انسد باب العلم فيكون الظن
الظن كالعلم في عدم كونه قابلا لجعل الشارع لا نفيا ولا
اثباتا ولكن يمكن ان يجاب عن هذا الرد بان مراد المجيب من
التعليق هو التقييد بان يكون الحكم محمولا على الموضوع
المقيد كما يظهر من تمثيله بحكم العقل بالبرائة ان لم يصل فيه
البيان واما ما ذكره المورد على الشيخ من ان الظن حال انسداد
باب العلم يكون كالعلم فيمكن ان يجاب عنه بالفرق بين الظن
حال انسداد باب العلم والظن في مورد الضرر بان يقال انه
في الاول يكون كالعلم وفي الثاني ليس كذلك ومنها ما ذكره
بعض من ان نتيجة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون يمكن ان
تكون مهملة والقضية المهملة في حكم القضية الجزئية فلا
لا ينهدم نهي الشارع عن العمل ببعض الامارات الظنية وفيه انه يتم اذا
كان حكم العقل من باب الكشف واما اذا كانت من باب

[illegible]

الحكومة فتكون نتيجته قضية كلية محصورة فعلى هذا يكون
نهي الشارع عن العمل ببعضها هادما في حكم العقل كما
سيجيء تفصيله ان شاء الله في دليل الانسداد ومنها ان
الشارع اذا نهى عن العمل ببعض الامارات الظنية كالمقياس
وخبر الفاسق مثلا فيكشف عن وجود المفسدة الذاتية فيه
فيكون في العمل به ضرر اعظم من الضرر في ترك العمل به
فيكون خروجه موضوعيا وبعبارة اخرى ان خروجه من باب
التخصص لا التخصيص حتى يوجب التخصيص في الدليل العقلي
فان قلت ان ما ذكرت من ان نهي الشارع يكشف عن وجود
المفسدة الذاتية جار في سائر الامارات ايضا فانها منهي
عنها بالادلة الدالة على حرمة العمل بالظن من الادلة الاربعة
من الايات والاخبار والاجماع والعقل فاي فرق بينها
قلت الفرق بينهما واضح لان سائر الامارات منهي عنها
على سبيل العموم وقد ذكرنا ان حرمة العمل بها تشريعي وتشريع
ادخال ما علم انه ليس من الدين او شك في الدين وقد ذكرنا
ان العمل بها من باب الاحتياط فيما في المظنون الواجب

بوجوب

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بوجوب انه واجب والاحتياط يرفع موضوع التشريع بخلاف القياس ونحوه فانه منهي عنه بالخصوص والنهي بالخصوص
يكشف من وجود المفسدة الذاتية فيه فتكون حرمته
ذاتية فلا يجامع مع الاحتياط ولكن هذا الوجه ايضا
غير وجيه لان النهي عنه بالخصوص يدل على كونه مخالفا
للواقع ولا يدل على كون حرمته ذاتية فالاولى في الجواب
عن اصل الاشكال ان يقال ان الظن بالحكم الشرعي ظن بالضرر
اعني العقاب والمفسدة ودفع الضرر المظنون واجب
ان يقال اولا ان المقصود غاية ما يثبت بهذا الدليل اعني
قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون هو العمل بالظن من باب
الاحتياط لان مدرك الاحتياط وجوب دفع الضرر المحتمل
والمقصود هو المدعى اثبات كونه دليلا حتى يكون مخصصا
للعمومات ومقيدا للمطلقات واذا كان العمل به من باب
الاحتياط فلا يصلح لان يكون مخصصا للعمومات او مقيدا
للمطلقات وثانيا ان المراد من الضرر ما ذا فلا
يخلو اما ان يكون هو العقاب واما ان يكون هو المفسدة

المظنون

الذاتیة الکامنة فی ذات الاشیاء الموجبة لنهی الشارع فان
کان المراد هو الاول فلا یخلو اما ان یکون المورد
من قبیل الشبهات المشوبة بالعلم الاجمالی واما ان یکون
من قبیل الشبهات البدویة الخالیة من العلم الاجمالی
بالتکلیف فان کان المورد من قبیل الاول بان یحصل
مقدمات دلیل الانسداد فیه فهو راجع الی دلیل
الانسداد فلا وجه لعده وجها آخر فی مقابل
دلیل الانسداد وان کان المورد من قبیل الثانی
بان یکون الشبهة بدویة فالصغری اعنی الظن
بالحکم الشرعی هو الظن بالعقاب ممنوعة اذ لا ملازمة
بینهما بل بینهما عموم من وجه لافتراق الاول فی الجاهل
سواء کان بسیطا او مرکبا للقطع بعدم العقاب فی الواقع
له وافتراق الثانی فی المتجری مثل ما لو شرب المکلف
ماء باعتقاد انه خمر ثم انکشف انه ماء لوجود العقاب
مع عدم الحکم فی الواقع بل العقاب یکون دائر مدار
التکلیف المنجز وهو یحصل بالعلم او الظن المعتبر اما
الظن

الظن الغیر المعتبر فحکمه حکم الشک بل هو هو ولعنا اخری ان
الظن المعتبر داخل فی الشک اما حکما واما موضوعا
فان قلت ان عدم العقاب فی صورة الجهل بالحکم
انما هو لحکم العقل بقبح العقاب بلا بیان واما مع وجود
الظن بالضرر فیکون حکم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون
بیانا له فلا یحکم العقل بقبح العقاب قلت انا ذکرنا فی
محله وسیجیء فی محله ان شاء الله ان قاعدة حکم العقل
بقبح العقاب بلا بیان وارد علی حکم العقل بوجوب دفع
الضرر المظنون ولیس الثانی بیانا للاول نعم لو قلنا
بوجوب دفع الضرر المحتمل والمشکوک لتوجه فی الظن
الضرر المظنون ما الظن الغیر المعتبر والحاصل انه ان کان
مراد المستدل من الضرر المظنون هو العقاب وکانت
الشبهة بدویة فنحن مأمونون بحکم العقل بقبح العقاب بلا بیان
وان کان مراده منه هو المفسدة الکامنة فی ذات الاشیاء
التی صارت سببا لنهی الشارع کما هو مذهب العدلیة
القائلین بتبعیة الاحکام للمصالح والمفاسد النفس الامریة
الترجیح

فقد اجیب عنه بوجوه احدها انا نمنع الصغری اعنی الملازمة
بین الظن بالحکم الشرعی والظن بالمفسدة نظرا منه الی ان الحسن
والقبح العقلیین لیسا ذاتیین لان ذاتی الشیء لا ینفک عنه
بل هما بالوجوه والاعتبارات ومن جملتها العلم والجهل فمع العلم بحرمة
الشیء یکون فی شربه مفسدة واما مع الجهل بها فلا
ولئن سلمنا کون المصالح والمفاسد ذاتیین ولکن نقول انها لیست
من قبیل علة للاحکام بل هی مقتضیات لها لعدم حصول الظن بترتب
المفسدة بمجرد ارتکاب ما ظن حرمته لامکان تدارکها بمصلحة عمل
آخر لا یعلمه المکلف او یعلمه باعلام الشارع نظیر الکفارة والتوبة
والتوبة وغیرها ولکن هذا الوجه غیر وجیه لانا نقول اولا
ان ما نحن فیه لا ربط له بمسئلة الحسن والقبح العقلیین هل
هما ذاتیان ام بالوجوه والاعتبارات لان کلامنا فیما
نحن فیه فی ان الاتیان بالشیء هل یترتب علیه المفسدة ام لا
واما قولهم بان الحسن والقبح بالنسبة العقلیین بالوجوه و
الاعتبارات انما هو فی مقابل من انکر النسخ حیث قال انه
لو جاز النسخ لیصیر القبیح الذاتی حسنا ذاتیا وبالعکس
وهو محال

وهو محال فقد اجاب عنه بانه انما یتم لو کان الحسن والقبح
العقلیین ذاتیین ولکن لیس کذلک بل بالوجوه والاعتبارات
وفهم من الخارج انه لیس مذهبهم مختارهم بل المختار عندهم انهما یکونان
ذاتیین وثانیا لو اغمضنا عن ذلک وقلنا بکونهما بالوجوه
والاعتبارات ولکن نقول اذا حصل الظن بثبوت المقتضی
بالکسر اعنی ارتکاب ما ظن حرمته یحصل الظن بثبوت
المقتضی بالفتح اعنی ترتب المفسدة علیه مع الشک
فی وجود المانع للضرر وهو کاف فی وجوب دفع الضرر کما فی
صورة القطع بثبوت المقتضی مع الشک فی وجود
المانع للضرر فان احتمال وجود المانع للضرر او وجود ما یتدارک
به الضرر فهو مما لا یعتنی به العقلاء سواء کان مع الظن بوجود
المقتضی للضرر او مع القطع به وثالثا انا نمنع کون العلم
والجهل من الوجوه والاعتبارات التی توجب الحسن والقبح
لان المفسدة الکامنة فی ذات الاشیاء تترتب علی ذلک
الواجب وفعل الحرام سواء علم المکلف به ام لا وان
انک ذکرت ان العلم والجهل من جملة الوجوه والاعتبارات لانها من خواصها

فتكون المفسدة تابعة للعلم بالوجود والظن به والمفروض ان الظن بالحكم هو الظن الغير المعتبر فيكون حكمه حكم الشك بل هو هو كما اشرنا اليه سابقا فاذا كان الظن بالحكم بمنزلة الشك فيه فمن اين يحصل الظن بالمفسدة وبعبارة اخرى ان المفسدة ليست مظنونة حتى يجب دفعها وثانيها انا نمنع الكبرى اعني وجوب دفع الضرر المظنون لان في ترك الواجب وفعل الحرام ضررين وهما العقاب والمفسدة اما الاول فهو مامون بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واما الثاني فهو قد فعله غير واحد من العقلاء بل هو مرتبة كمال لا يطلبها الا الاوحديون من الناس كالائمة عليهم السلام وبعض اصحابهم لان العبادة الصادرة من الناس على ثلثة اقسام احدها ان تكون خوفا كعبادة العبيد وهو ان تكون خوفا من النار وثانيها ان تكون كعبادة الاجراء وهو ان تكون شوقا الى الجنة وثالثها عبادة الاحرار وهو ان تكون لا خوفا من النار ولا شوقا الى الجنة بل من جهة كونه اهلا لذلك مثل قول امير المؤمنين

قول المؤمنين عليه السلام ما عبدتك خوفا من نارك او طمعا الى جنتك بل لانك ~~عبدتك لانك~~ وجدتك اهلا لذلك والحاصل ان هذه المسئلة مسئلة الاطاعة والامتثال ولها مرتبتان مرتبة اولى ~~مرتبة اعلى~~ وهي دفع العقاب والعذاب ومرتبة اعلى وهي الوصول الى المصالح النفس الامرية والاحتراز عن المفاسد النفس الامرية واللازم في الاطاعة والامتثال هو المرتبة الاولى ونحن مامونون منها بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واما المرتبة الثانية فلم يلتزم الناس بدفعه بل هي مرتبة كمال لا يطلبها الا الاوحديون منهم من الائمة عليهم السلام وبعض اصحابهم فلا يجب الاحتراز عن المفاسد الواقعية والنفس الامرية كما انه لا يجب احراز المصلحة الواقعية والنفس الامرية نعم من اراد الوصول الى المرتبة العليا والدرجة القصوى فلا بد من اتيان المحتمل الوجوب وترك المحتمل الحرمة فضلا عن ان يكونا مظنونين ولكنه ليس بواجب وبعبارة اخرى ان في فعل الحرام وترك الواجب ضررين احدهما ان يكون ناشيا عن الحكم التكليفي وهو العقاب وثانيهما ان يكون ناشيا عن مخالفة الظن بالضرر اما الاول

فهو مامون بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واما الثاني فلم يلتزم بدفعه الناس وهذا الجواب ايضا بعيد عن الصواب لان حال المفسدة بعد الالتزام بوجودها يكون حال الضرر الدنيوي فكما ان العقل يحكم بوجوب دفع الثاني فكذا يحكم بوجوب دفع الاول بل الشرع حكم بوجوب دفع الاول مثل قوله تعالى ولا تلقوا ايديكم الى التهلكة لان المفسدة تهلكة اي تهلكة فان قلت ان للضرر الدنيوي اقسام انواع كالقتل والضرب والجرح والشتم ولم يلتزم الناس بدفع بعضها كالشتم ولا نعلم ان المفسدة بمقدار اي نوع منها قلت ان صاحبه انما اشكل كونها سببا للنهي الشارع تكفي في وجوب الدفع وبعبارة اخرى ان نهي الشارع عن شيء يكشف عن كون المفسدة فيه مفسدة ملزمة ولكن في النفس شيء وهو انه لو كان حال المفسدة حال الضرر الدنيوي في وجوب الدفع فلازمه انه لو ترك الواجب او فعل الحرام استحقاق العقابين احدهما على ترك نفس المامور به وفعل المنهي عنه والاخر على ارتكاب المفسدة اذ المفروض ان حال المفسدة حال الضرر الدنيوي وثالثها منع الصغرى ايضا اعني

اعني الملازمة بين الظن بالحكم الشرعي من الوجوب والحرمة والظن بالضرر بتقريب ان يقال ان هذه الدعوى انما تتم على مذهب العدلية القائلين بتبعية مرتبة الامر والنهي في الالزام وعدمه لمرتبة المصلحة والمفسدة في الالزام وعدمه فان كان الامر للالزام فتكون مصلحة ملزمة وان كان لغيره فتكون مصلحة غير ملزمة وكذا النهي ولكنها غير مسلمة لما ذكره صاحب الفصول من عدم لزوم المصلحة في الفعل بل قد يكون في الطلب كما في الاوامر الابتدائية فانه وان كان اوضح في مقام الجواب عنه الا انا قلنا في محله انه ليس بتمام لانه لو كانت تابعة لها فيه لما انفك عنه لعدم انفكاك اللازم عن الملزوم مع انا نرى انفكاكه عنه فانه قد يكون المصلحة الملزمة في الفعل كما في الواجبات العقلية كالاقرار بتوحيد الله ووجوب معرفته ووجوب شكر المنعم لوجود جهة الحسن الملزم والمصلحة الملزمة فيها مع ان الامر بها لم يتوجه الى غير البالغ ولو كان في اقصى مراتب الادراك والشعور كالعلامة والفاضل الهندي فانهما صارا مجتهدين قبل البلوغ وقد يكون الامر موجودا مع انه ليس في المامور به

حسن ملزم ومصلحة ملزمة كما في العبادة كالصلوة والصوم اذا
وقعت من دون النية لوجود الامر فيها مع انه
ليس فيها مصلحة لكونه فعلا لغوا والحاصل
ان عدم تسليم ما قاله العدلية من تبعية مرتبة الامر
والنهي في الالزام وعدمه لمرتبة المصلحة والمفسدة
في الالزام وعدمه لا لما ذكره صاحب الفصول بل
من جهة عدم الملازمة بين الحكم الالزامي وبين
المصلحة الملزمة والمفسدة الملزمة لافتراق
الاول في العبادة التي وقعت من دون قصد الامتثال
لوجود الامر مع انه ليس فيها مصلحة ملزمة لكونه فعلا
لغوا وافتراق الثاني في الواجبات العقلية كالعلم
بالتوحيد ووجوب معرفة الله ووجوب شكر المنعم بالنسبة
الى غير البالغ لوجود المصلحة الملزمة مع عدم وجود
الحكم الالزامي فيه والعقل يحكم بوجود المصلحة في الجملة
ولكنه لا يحكم بكون المصلحة فيه ملزمة لانه لا يحيط بجهات
الشيء

الشيخ ويرجع هذا الجواب الى ان المصلحة الملزمة ليست
في خصوص الطلب فقط ولا في المطلوب فقط كما يقول
به المشهور بل انما هي حصلت منهما ولكن لا يخفى
عليك ان ما ذكرنا من افتراق الحكم الامري الالزامي من
المصلحة الملزمة في العبادة التي وقعت من دون
النية ومن دون قصد الامتثال لا ينافي لمذهب العدلية
القائلين بتبعية مرتبة الامر والنهي في الالزام وعدمه لمرتبة المصلحة
والمفسدة في الالزام وعدمه لان العبادة اطاعة ولا بد
فيها من قصد الاطاعة وقصد الامتثال فكونها لغوا من
جهة عدم حصول قصد الاطاعة والامتثال والسر في ذلك انه
لا يعتبر في الاطاعة قصد العنوان فلو امر المولى عبده بالقيام
لمزيد تعظيمه له وقام له من دون قصد التعظيم فلا تكون
اطاعة ولما لم يكن العنوان في العبادة معلوما
لاحتمال ان يكون شكرا او النهي عن الفحشاء او غير ذلك
فحكموا بقصد التقرب الذي هو عنوان اجمالي لحصول
الاطاعة في العبادة اذ ... الى ما لا ... فيما

الشارع او المحبوبية بها عنده فاللغوية في الفرض المذكور من جهة
عدم قصد الاطاعة والامتثال الذي يعتبر فيها في
العبادة لا من جهة عدم وجود المصلحة الملزمة فيه
ورابعها ما ذكره الشيخ العلامة الانصاري في الرسائل من
منع الكبرى اعني وجوب دفع الضرر المظنون ومرجعه الى
النقض والحل اما النقض فهو بالامارات المعتبرة في
الموضوعات كاليد والبينة وبالاصول العملية كاصالة البرائة والاستصحاب
في الاحكام الشرعية فانه يعمل بها ولو كان الظن على خلافها
ولو كان دفع الضرر المظنون واجبا لما تخلف في هذه الموارد
لان الحكم العقلي غير قابل للتخصيص واما الحل فهو انه اذا
ظن بوجوب شيء او بحرمة شيء فالعقل يحكم بوجوب
فعل الاول وترك الثاني لحصول الظن له في ترك الاول
بوقوعه في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعي وفي
فعل الثاني يحصل الظن له في بوقوعه في مفسدة
الحرام الواقعي ولو صرح الشارع في هذه الصورة
بترك العمل بالظن وارجعنا الى البرائة او الاستصحاب
ويحكم بالعمل

ويحكم بالعمل بها كشف ذلك عن وجود مصلحة يتدارك بها
ذلك الضرر المظنون والا كان تخصيص العمل بالاصل
المخالف للظن القاء في المفسدة وتفويت للمصلحة
وكل منها قبيح من الحكيم وهو منزه عنه وقد اورد عليه
بعض الاساتذة الاجلة في الدرس حيث قال انه تم لو كان اعتبار
الامارات والاصول العملية من باب الموضوعية بان تكون
في العمل بها مصلحة لو خالف الواقع يتدارك بها ولكن
مذهب المجيب ليس ذلك بل مذهبه ان اعتبارها
من باب الطريقية وليس فيها مصلحة وفيه انه يرد
عليه اذا كان مراد المجيب ان المصلحة في العمل بها معلوم
لكنه غير معلوم لاحتمال ان يكون مراده هو المصلحة من الخارج
ولو من الاحتمال الثالث فان قلت لو كان المقتضي علميا
فلا بد من المانع العلمي ولو كان المقتضي علميا والمانع ظنيا
فلا يرفع اليد عن المقتضي العلمي بسبب المانع الظني
بل يقتضي المقتضي اثره قلت فنقول لو قلنا بقيام
الدليل القطعي على اعتبار اصل البرائة والاستصحاب
بحيث يدل على وجوب الرجوع اليهما في صورة عدم

العلم ولو مع وجود الظن الغیر المعتبر فلا اشکال فی عدم
وجوب مراعاة الظن بالضرر ولو لم نقل بذلک بل قلنا انه
لم الدلیل علی اعتبارها سواء الاخبار الظنیة فرفع الید عن
المقتضی العقلی اعنی وجوب دفع الضرر المظنون ونحوه
مما حکم به العقل والعمل باصل البراءة والاستصحاب
غیر معلوم قلت ~~اذا انسداد باب العلم~~ ان العلم اعم من العلم
الوجدانی او العلم الشرعی والظن اذا قام الدلیل علی
اعتباره یکون بحکم العلم فیکون علما شرعیا والحاصل
انه لا فرق بین ان یحصل القطع بترخیص الشارع فی
مراعاة الظن بالضرر کما فی الظن القیاسی بالوجوب او الحرمة
وبین ان یحصل الظن بترخیص الشارع فی ترک مراعاة
دلالة الظن بالضرر کما اذا قلنا بان الدلیل علی اصل البراءة
والاستصحاب هو الاخبار الظنیة وان ~~شئت~~ الثانی
من وجوه تقریر دلیل العقل ما ذکره العلامة فی النهایة وتبعه
ولده فخر المحققین والاردبیلی وغیرهما من انه لو لم یجب العمل
بالظن لزم ترجیح المرجوح علی الراجح لان المراد من الترجیح
هو المعنی

وهو مع ... البطلان

تمعنی الاختیار والمرجوح عبارة عن القول بان الموهوم
حکم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول
بان المظنون حکم الله او العمل بمقتضاه والمراد ان الفتوی
والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوی
والفتوی والعمل بالراجح حسن لان الاول یستلزم
الکذب بل هو هو بخلاف الثانی ولا یجوز ارتکاب
واختیار القبیح وقد اجیب عنه اولا بالنقض بکثیر من
الامارات الظنیة المحرمة بالاجماع والضرورة کالقیاس
وامثاله ولو کان ترجیح المرجوح علی الراجح قبیحا
لما تخلف لکون الحکم العقلی غیر قابل للتخصیص
وثانیا بانه علی اطلاقه ممنوع لان الموهوم
اذا کان مطابقا للاحتیاط فیعمل بالموهوم
وفیه ان المراد بالمرجوح بوصف المرجوحیة والراجح
بوصف الراجحیة مع قطع النظر عن کونه مطابقا للاحتیاط
وقد اجاب عنه الشیخ بنحو آخر وهو حیث قال ان المرجوح

المطابق للاحتیاط لیس العمل به ترجیحا للمرجوح بل هو
جمع بین الراجح والمرجوح مثلا اذا ظن عدم وجوب
شیء وکان وجوبه مرجوحا فالاتیان به من باب
الاحتیاط لیس طرحا للراجح فی العمل لان الاتیان
لا ینافی عدم الوجوب ولکنه فیه ان العمل بالموهوم
من باب الاحتیاط لیس جمعا بین الراجح والمرجوح
لم لا ینافی ان العمل به لا ینافی الراجح وعدم المنافاة
غیر الجمع وثالثا انه نعم اذا ثبت وجوب الترجیح مثلا
اذا دار الامر بین اختیار المرجوح وبین اختیار الراجح
لکان اختیار الاول قبیحا ولکنه لم یثبت لان الاخباریین
یقولون بحرمة العمل بالظن ویقولون فی الفرض المذکور
بوجوب التوقف فلا ترجیح للمرجوح ولا للراجح وفیه اولا
ان خلاف الاخباریین لا یعتنی به اذا اتفق
الاصولیون علی امر وثانیا ان خلافهم فی الصغری
~~لانهم یقولون~~ لان الاخبار عندهم قطعیة الصدور وباب
العلم عندهم مفتوح وثالثا ان التوقف اما ان یکون
فی الحکم

فی الحکم الواقعی واما ان یکون فی الحکم الظاهری فان کان التوقف
فی الحکم الواقعی فهو مسلم ولکنه لا ینافی مع الفتوی بالحکم
الظاهری وان کان ~~التوقف~~ مرادهم منه هو التوقف فی
الحکم الظاهری فهو غیر ممکن وان امکن فی مقام الفتوی بان لا
یفتی لا بالفعل ولا الترک ولکنه فی مقام العمل غیر ممکن
لان المکلف لا یخلو من الفعل او الترک فاما ان یفعل واما
ان یترک وان قالوا للمقلدین احتطوا فهو الفتوی لا التوقف
ورابعا انه کان ترجیح المرجوح علی الراجح قبیحا فکذلک التوقف
عن الترجیح فانه ~~تسویة~~ تسویة بین الراجح والمرجوح والتسویة
بینهما قبیح عقلا فالاولی فی الجواب عن الاستدلال المذکور
اعنی قبح ترجیح المرجوح علی الراجح ان یقال انه اما ان یلاحظ
فیه مقدمات دلیل الانسداد ~~اعنی~~ بان یقال بان باب
العلم فی اغلب الاحکام ~~مفتوح~~ منسد اولا ~~بل~~ یقال ان باب العلم
فی اغلب الاحکام مفتوح فعلی الاول یرجع هذا الدلیل الی
الدلیل الآتی اعنی دلیل الانسداد ~~فلا وجه~~ وسنبین
الجواب عنه ایضا بانه او لا لا یتم مقدماته وعلی الثانی علی

حاد من التوقف

تقدير تسليم تماميتها لا يثبت المدعى اعني حجية مطلق الظن
بل يثبت التبعيض في الاحتياط مع انه لا وجه لعده
الدليل في مقابله الآن فتأمل ان الحيثية مختلفة لان
الملحوظ في هذا الدليل قبح ترجيح المرجوح على الراجح وفي
الثاني الدليل الآتي اعني دليل الانسداد قبح التكليف
بلا بيان ولولا الحيثيات لبطلت العلوم وبعبارة
اخرى ان المغايرة الاعتبارية تكفي وعلى الثاني اما ان
فالمفروض انفتاح العلم في اغلب الاحكام ففي سائر الموارد
التي انسد باب العلم فيها اما ان يكون الشك في المكلف به
واما ان يكون الشك في التكليف وبعبارة اخرى
اما ان العلم الاجمالي بالتكليف موجود او لا اما على
الاول فاللازم فيه هو الاحتياط ان لم يكن
مستلزما للعسر والحرج والا ففي كل مورد لا يلزم
من العمل بالاحتياط العسر والحرج واما على الثاني
فاللازم هو الرجوع الى اصالة البراءة والحاصل
ان المرجع في الاول هو اصالة الاحتياط وفي الثاني
هو اصالة البراءة

الحيثية

هو اصالة البراءة ما حكي عن صاحب الرياض وهو مركب من
مقدمات ثلاث احدها حصول العلم اجمالا بوجود واجبات ومحرمات
كثيرة في وقايع مشتبهة عدا المعلومات بالتفصيل بالعلم
او الشرعي وثانيها ان مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط الكلي
وهو الاتيان بجميع محتملات الوجوب وترك جميع محتملات
الحرمة لان الشبهة هي شبهة الكثير في الكثير وهي داخلة في
الشبهة المحصورة اما موضوعا واما حكما بالتقريب الذي
اشرنا اليه ومن المعلوم ان اللازم في الشبهة المحصورة
هو الاحتياط الكلي وثالثها انه لو تعذر الاحتياط الكلي لعدم
امكان الاتيان بجميع محتملات الوجوب وترك جميع محتملات الحرمة
اما عقلا واما شرعا والمراد بالتعذر الشرعي هو ان يحصل من
ترك بعض المحتملات من جهة قاعدة العسر والحرج المنفية
الموجبة لترك بعض المحتملات والبعض الذي رخص الشارع في تركه
اما ان يكون معينا او لا بل يكون مرددا بين امور فان كان
معينا فهو المتعين في الترك وان كان غير معين فاللازم هو
التخيير ان لم يكن لاحدهما مرجح والا فهو المتعين والمتعلق

للعسر والحرج
بما نحن فيه ان الاحتياط الكلي متعذر فيه من جهة كونه مستلزما
المنفيين في الشريعة فالامر دائر بين العمل بالاحتياط
في المظنونات دون المشكوكات والموهومات وبين العكس
اما العكس فهو مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح فالمتعين (وهو قبيح)
هو الاول مع انه مقتضى الجمع بين قاعدة الاحتياط
وقاعدة انتفاء العسر والحرج لان الجمع بغير هذا الوجه بان يخرج
بعض المظنونات ويدخل بعض الموهومات والمشكوكات
باطل اجماعا وفيه اولا ان هذا الوجه بعينه هو الوجه الآتي
اعني دليل الانسداد الا انه لم يذكر بعض مقدماته
ولخصه ولا وجه لعده في مقابله وثانيا ان هذه الشبهة
شبهة الكثير في الكثير وهي داخلة في الشبهة المحصورة
اما موضوعا واما حكما والمعروف في الشبهة المحصورة قولان
احدهما لزوم الموافقة القطعية بان يأتي بجميع محتملات
الوجوب ويترك جميع محتملات الحرمة والآخر الموافقة
الاحتمالية بان يجتزئ من ترك جميع المحتملات بل يأتي بعضها
دون بعض كما هو مذهب المحقق القمي فان كان مختار
صاحب الرياض هو الاول فبعد تعذر الاحتياط الكلي
لم ينحصر

الاحتياط
لم ينحصر في خصوص المظنونات لان العمل بالاحتياط في المشكوكات
لا يلزم منه العسر والحرج ايضا كالمظنونات لقلة المشكوكات
لندرة موارد الشك المتساوي الطرفين وان كان مختاره
فيها هو الثاني اعني الموافقة الاحتمالية فلا يلزم الاحتياط
في جميع المظنونات بل يكفي في بعضها كالمظنون
بالظن الاطمئناني المسمى بالعلم العادي الرابع من وجوه تقرير
دليل العقل التي لو تمت لثبت حجية مطلق الظن فيندرج فيه
خبر الواحد هو الدليل المعروف والمذكور في السنة بعض متأخري
المتأخرين بدليل الانسداد ويسمى بالدليل الرابع لان صاحب
المعالم جعله دليلا رابعا كما جعلناه ايضا وهو مؤلف من مقدمات
اربع الاولى ان باب العلم وجدانيا كان او شرعيا اعني الظن الخاص
باغلب الاحكام ومعظم المسائل الفقهية منسد وجدانا يجيء عن قريب
وهذه المقدمة عمدة المقدمات ولذا اقتصر بعضهم مثل صاحب
المعالم عليها او من جهة الغفلة واما من جهة جعله
سائر المقدمات مطوية ولكن جعل صاحب الفصول
المقدمة الاولى بقاء التكليف وقال ان التكليف باق
وباب العلم منسد الى آخر المقدمات وناقش بعضهم فيه

بان لبقاء التكليف احتمالات ومعان ولا يصلح شيء منها لان يكون وجها
لجعله المقدمة الاولى الاول انا مكلفون بما كنا مكلفين به بعنوان
ما جاء به النبي ص من الاحكام لم ينسخ وباق الى يوم
القيمة والثاني انا مكلفون بها فعلا بعنوان الاحكام
الثابتة لصحابة النبي ص كمثل سلمان وابي ذر وغيرهما
ولاصحاب الائمة ع مثل زرارة ومحمد بن مسلم وغيرهما
ثابت لنا فعلا الثالث انا لسنا كالبهائم والاطفال و
المجانين في عدم التكليف بل نحن مكلفون بها في الجملة
ولو بالرجوع الى اصل البراءة واصل الاباحة او الاستصحاب
الرابع انا مكلفون بها ولسنا مثل هؤلاء المذكورين
في عدم التكليف ولسنا ايضا ممن يكون تكليفه هو
الرجوع الى الاصول المذكورة وهذا اعم (اخص) من الثالث
ولا يكون واحد من هذه المعاني الاربعة صالحا
لجعله المقدمة الاولى اما الاول فهو حسن مسلم
لانه من ضروريات الدين ويكون من اعتقد
خلافه كافرا ولكن لا ربط له بما نحن فيه اعني اثبات
حجية

حجية مطلق الظن واما الثاني فهو وان كان مربوطا بما نحن فيه
الا انه ينافي للمقدمة الثانية اعني انسداد باب العلم لان
تنجز التكليف فعلا ينافي الانسداد باب العلم فعلا
واما الثالث والرابع فهما اجنبيان عن الانسداد بالمرة
ولكن الانصاف صحة جعل بقاء التكليف بالمعنى الثاني
مقدمة اولى لحصول العلم الاجمالي بوجود واجبات
كثيرة ومحرمات كثيرة في وقايع مشتبهة فكما ان العلم
التفصيلي بها منجز للتكليف فكذلك العلم الاجمالي
واما ما ذكره المورد المذكور من ان تنجز التكليف
ينافي انسداد باب العلم فهو ممنوع لان تنجز التكليف
تفصيلا ينافي الانسداد لا مطلقا ولو كان اجمالا
الثانية بقاء التكليف بالمعنى الثاني او الثالث او الرابع بمعنى عدم
رفع الشارع يده من الاحكام المشتبهة وعدم الجواز لنا
اهمالها بل لا بد من امتثالها بنحو من انحاء امتثال الجاهل
العاجز من العلم اليقيني وسيجيء وجهه عن قريب ان شاء الله

الثالثة انه اذا وجب التعرض لامتثال الاحكام المشتبهة وعدم جواز
اهمالها فلا يكون امتثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل
وهي ثلثة احدها العمل بالاحتياط وثانيها الرجوع
في كل مسئلة الى الاصل المتبع في تلك المسئلة كاصل
البراءة اذا كان الشك في التكليف واصل الاحتياط اذا كان
اذا كان الشك في المكلف به والاستصحاب اذا كان
له حالة سابقة واصل التخيير اذا كان دوران الامر بين
المحذورين ولم يمكن الاحتياط وثالثها الاخذ
بفتوى العالم بتلك المسئلة وتقليده الرابعة انه اذا
لم يجز الامتثال بالطرق المقررة للجاهل فيدور
الامر بين الامتثال الظني والامتثال الوهمي بان يؤخذ
بالطرف المرجوح والامتثال الاحتمالي بان يؤخذ
احد طرفي الشك وكل من الاخيرين باطل لكونه مستلزما
لترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح فتعين الاول
اعني الامتثال الظني فقد تحصل من مجموع ما ذكرنا
وجوب الامتثال الظني والرجوع الى الظن وهو
ويجوز

ويجوز لك ان تجعل تتميم الدليل بتثليث المقدمات
تدخل الرابعة في الثالثة بان يقال اذا وجب امتثال
الاحكام المشتبهة فلا يجوز ان يكون بالطرق
المقررة للجاهل فاذا لم يجز ان يكون بها وبفرض
عدم سقوط التكاليف فلا بد من الامتثال الظني
لان غيره من الامتثال الوهمي او الاحتمالي مستلزم لترجيح
المرجوح على الراجح والا فيمكن جعل المقدمات ازيد من
الاربع وهذه المقدمات ما عدا الاولى محتاجة
الى الاثبات بلا اشكال وانما الاشكال في المقدمة
الاولى فهل تكون محتاجة اليه ام لا ربما يقال بعدم الاحتياج
اليه لان الاصل عدم انفتاح باب العلم وفيه ان هذا
الاصل معارض بالمثل وهو اصل عدم انسداده وربما يقال
بان الاصل عدم جعل الشارع الطرق الشرعية العلمية وفيه انه
اصل مثبت لان انسداد باب العلم من اللوازم العقلية للاصل
المذكور فالاولى ان يقال ان هذه المسئلة مبتنية على المسئلة
الاصولية الاخرى وهي انه هل الاصل حرمة العمل بالظن الا

الامامية بالدليل ... السيد الكاظمي

ما خرج بالدليل او الاصل اباحة العمل بالظن كما هو محكي من ...
فان قلنا بالاول كما هو الحق المحقق فاثباتها يحتاج فهي محتاجة
الى الاثبات وان قلنا بالثاني فلا وكيف كان سواء قلنا
بالاصل الاول او الثاني فنذكر جميع المقدمات ونثبتها
فنقول بعون الله وتوفيقه اما المقدمة الاولى فهي بالنسبة الى انسداد
باب العلم الوجداني في اغلب الاحكام ومعظم المسائل الشرعية
الفقهية واضحة بالعيان غير محتاجة الى البيان ولا
اقامة البرهان ضرورة قلة ما يوجب ما يوجب العلم
التفصيلي بالمسئلة على وجه لا يحتاج العمل فيها الى
امارة غير علمية بل لا خلاف فيه ولم يدعه احد حتى
السيد واتباعه حيث انهم ادعوا الانفتاح بالنسبة
الى العلم الشرعي لا العلم الوجداني وحتى من الاخباريين
حيث انهم ادعوا القطعية بالنسبة الى السند والصدور
لا الدلالة نعم ربما ينسب الخلاف الى بعض المتصوفة
الذين يدعون انهم من اهل البواطن مع انهم لا يفهمون
الظواهر

[illegible] ... من العلم هو الرزق ... والاطمينان ... زماننا

الظواهر فضلا من البواطن انهم قالوا بان جميع الاخبار
قطعية الدلالة و الظاهر ان هذا البعض الميرزا احمد الاحسائي
المقتول في الكاظمين ع والف رسالة وذكر فيها ان ...
حصل الاحكام بعدد رؤوس المكلفين وهذا القول
~~[illegible]~~ ... من الالفاظ هو حكم الله في حقهم ...
يجب على الله من باب اللطف تسديد العباد ويجب على
الامام ع تسديد رعيته ولكن هذه المقالة ضعيفة لا يصغى اليها
ومخالفة للاجماع ومع انها تصويب لم يقل بها العامة ايضا
لانهم قائلون به في غير مدلول الفاظ الكتاب والسنة واما
في مدلول الفاظ الكتاب والسنة فهم مثلنا قائلون بالتخطئة
وقد ذكرنا مرارا ان نزاعنا معهم في الصغرى لانهم يقولون
بان النبي ص لم يبين جميع الاحكام للامة والعترة بل
بين بعضها و وكل بعضها الاخر الى اراء المجتهدين
ونحن نقول انه بين جميع الاحكام حتى ارش الخدش
~~الا ان بعضها مخزون عند~~ الاوصياء المرضيين الا انهم بينوا
بعضها بحسب اقتضاء الزمان ولم يبينوا بعضها الاخر
لظلم الظالمين وكيد الكائدين و مخزون عندهم ...

[illegible] ... الاصل الا ان الاصل ... في بعض الاحكام ... كالقياس وامثاله

وسبقه اليه الملا خليل القزويني الذي يقولون في حقه انه
يسلم المقدمات وينكر النتيجة وربما ينسب الخلاف ايضا
الى الشيخ الطوسي ولكن هذه النسبة ليست في محلها لان
كلامه في الاجماع لا في الفاظ الكتاب والسنة هذا كله
في المقدمة الاولى اعني انسداد باب العلم بالنسبة
الى العلم الوجداني واما بالنسبة الى العلم الشرعي
اعني الظن الخاص فهو محل خلاف بين ارباب
الظنون الخاصة وارباب الظنون المطلقة ومبنى المسئلة
هذا الخلاف على انه هل تثبت من الادلة المتقدمة
لحجية خبر الواحد حجية مقدار منه يكفي ويفي بضميمة الادلة
العلمية باثبات معظم الاحكام ان عينه بحيث لا يبقى
مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر واخواته
من الظنون الخاصة الى ما يقتضيه الاصل في تلك
الواقعة من البرائة او الاستصحاب او الاحتياط او التخيير ام لا
فالقائلون بالظن الخاص يقولون بالثبوت والقائلون
... على الخلاف في هذا بينهم حيث انهم مختلفون
فيه فمنهم من يقول بحجية الخبر الصحيح الاعلائي كصاحب
المعالم

المعالم وصاحب المدارك وغيرهما وهو الخبر الذي يكون جميع
رواته امامية و كل واحد منهم مزكى بتزكية عدلين و
منهم من يقول مع ما ذكر بالخبر الصحيح المشهوري وهو
ما كان بجميع رواته امامية وكل واحد منهم مزكى
بتزكية عدل واحد ومنهم من يقول بحجية الصحيح القدمائي
وهو الخبر الموثوق بالصدور ومنهم من يقول بحجية الخبر مع ما ذكر
الحسن ومنهم من يقول مع ما ذكر بحجية الموثق ايضا ومنهم
من يقول مع ما ذكر بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة
والقائلون بالظن المطلق يقولون بعدم ثبوت المقدار
المذكور فهذا موكول الى نظر المجتهد لانا نرى ان بعض
المجتهدين يقول بحجية عنوان خاص ويكون وافيا ومع ذلك يقول بكونه
باثبات معظم الاحكام الشرعية مثل صاحب المعالم حيث
انه يقول بحجية الخبر الصحيح الاعلائي ومع ذلك يقول بكونه
وافيا باثباته وقال في المنتقى كل من تتبع ~~الاخبار~~
الاخبار ... ولاحظها بعين الانصاف
والدقة يجد صدق ما ذكرنا من حجية الخبر الصحيح

الاعلامي وكونه وافيا باثباته وفي بعض انه في بحيث صنوان عام ومع ذلك يقول بعدم كونه وافيا باثباته كصاحب الرياض حيث انه يقول بحجية كل خبر وكل امارة ظنية حتى الشهرة ومع ذلك يقول بعدم كونه وافيا في الفقه وقائل بالظن المطلق ولما انكشفنا من تراكم الاخبار والاخبار المستفيضة بل المتواترة بحجية مقدار من الاخبار كاف ووافٍ باثبات معظم الاحكام فنحن مستريحون عن اثبات هذه المقدمة فهذه المقدمة عندنا معاشر ارباب الظنون الخاصة فرضية وتقديرية وتحقيقية عند ارباب الظنون المطلقة هذا كله في المقدمة الاولى واما المقدمة الثاني اعني بقاء التكليف فان كان المراد منها هو المعنى الثاني الذي اخترناه سابقا اعني تنجز التكليف فهي ثابتة وواضحة لان صحابة النبي والموجودين في زمان الائمة ع كانوا مطلقين بالاحكام الواقعية قطعا فكما انهم كانوا مطلقين بها فكذلك نحن معاشر المعدومين لادلة الاشتراك في التكليف ولا فرق بيننا وبينهم الا انهم كانوا عالمين

عالمين بها بالتفصيل ونحن نكون عالمين بها بالاجمال للعلم الاجمالي الا انا نعلم اجمالا بوجود واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة في الواقع فالمشتبهة فكما ان العلم التفصيلي منجز للتكليف فكذلك العلم الاجمالي وان كان المراد منها هو المعنى الذي اختاره الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة وهو انا لسنا كالبهائم والاطفال والمجانين في عدم التكليف ولسنا ممن يكون حكمه الرجوع الى البرائة واصالة العدم بل لابد من التعرض لامتثالها بنحو من الانحاء ففي الدليل عليها وجوه الاول الاجماع القطعي على ان المرجع على تقدير الانسداد ليس هو البرائة واصالة العدم بل لابد من الامتثال بالاحكام المجهولة بوجه ما فهذه المسئلة وان لم تكن معنونة في كلمات الفقهاء من القدماء والمتأخرين حتى ان تقول انها اجماعية قلت انها وان لم تكن معنونة في كلماتهم الا انه يظهر للمتتبع في كلماتهم في الفقه انه اذا انسد العلم التفصيلي بالاحكام فليس المرجع هو البرائة واصالة العدم بل لابد من الامتثال بنحو من الانحاء فرب مسئلة لم تكن معنونة يعلم اتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها وامثالها منها ان الفقهاء حكموا بان المكلف لو لم يتمكن

ان قلت ان

من المجتهد او كتب رسالته العملية له حتى يقلده فلابد له من العمل بالمشهور من فتاوى العلماء الاموات ان امكن والا فالعمل بقول الاعلم منهم ان امكن والا فله الخيار في اختيار احد اقوالهم و منها انهم حكموا بان المجتهد اذا كان عاجزا عن الاستنباط اما لكبر سنه فيجب عليه التقليد اما لكبر سنه كما حكي ان الوحيد البهبهاني قلد اخر عمره لانتفاء ملكة قوة الاستنباط واما لعدم وجود اسباب الاستنباط عنده كما يحكى ان بحر العلوم العلامة الطباطبائي سئل عنه في سفر زيارة الحائر صلوات الله وسلامه عليه في طريق خان النور مسئلة ولم يكن عنده كتب الا قواعد العلامة ولاحظها وقلده ومنها انهم حكموا بان المكلف اذا غمت عليه الشهور ولم يعلم اي شهر منها شهر رمضان فيجب عليه صوم شهر ظن انه شهر رمضان فيكشف عن ثبوت التكاليف وعدم الجواز الرجوع الى البرائة ومنها بل بعضهم حكموا بالاجزاء وعدم وجوب القضاء اذا انكشف الخلاف ومنها انهم حكموا بان المكلف

فيكشف عن انه اذا تعذر العلم فالظن اولى من الرجوع الى البرائة بل لابد من الامتثال بنحو من الانحاء

بان المكلف اذا اشتبه عليه جهة القبلة صلى الى الجهة التي يظن انها جهة القبلة وهذه المواضع وان كانت في الموضوعات الخارجية وكان كلامنا في الاحكام الكلية الا ان حكمها كلها يعلم منها ايضا اما بالاولوية واما لاتحاد المناط وطريق المسئلتين لان المناط عدم رفع الشارع يده عن الاحكام الواقعية في حال من الاحوال بل لابد من الامتثال بنحو من الانحاء الثاني انه لو رجع في جميع المواقع المشتبهة الى البرائة لزم منه المخالفة القطعية التي يعبر عنها في لسان جماعة بالخروج عن الدين لا بمعنى انه كافر بل بمعنى عدم المبالاة في الدين لان الاحكام المجهولة كثيرة والمعلومات قليلة فمن اقتصر بالمعلومات وترك المجهولات لجهله بها كان المقصود يعد خارجا عن الدين بالمعنى المذكور فكما ان بطلان الرجوع الى نفي الحكم وعدم الالتزام بحكم اصلا لو فرض العياذ بالله الانسداد باب العلم والظن الخاص في جميع الاحكام وبطلان هذا المعنى اي التقليل من الاحكام بديهي وقطعي لكل احد فكذلك بطلان ما نحن فيه قطعي لكل احد اذا التفت

الی کثرة المجهولات وهذا مثل من صلی واتی بالاجزاء المعلومة
بالعلم الوجدانی وترک الاجزاء الثابتة بالظن الخاص
فانه یعد تارک الصلوة وخارجا من الدین بالمعنی
المذکور فان قلت ان المکلف فی جمیع الوقایع
المشتبهة بالظن للزمت المخالفة القطعیة ایضا للعلم
الاجمالی بان فی بعضها مخالفة للواقع قلت انه علی تقدیر
تسلیمه قلیل بالنسبة الی الرجوع الی البرائة وارتکاب
اقل المحذورین اولی فبطلان الرجوع الی البرائة یکشف
عن وجوب التعرض لامتثال الاحکام المجهولة ولو
علی غیر وجه العلم او الظن الخاص الا ان تعذر العلم
او الظن الخاص یوجب الحکم بارتفاع التکلیف بالاحکام
المجهولة ومما یشهد بما ذکرنا من بطلان الرجوع الی
البرائة فیما اذا تعذر العلم الوجدانی والظن الخاص
کلمات الاصحاب وعباراتهم بعضها تصریحا وبعضها
الاخر تلویحا منهم الصدوق فی الفقیه علی ما حکی عنه
فی ذیل وان کان الاستشهاد ببعضها
لا یخلو عن مناقشة

فی ذیل ذکر اخبار فی سهو النبی ص حیث قال قال شیخنا محمد بن الحسن
بن الولید نفی السهو عن النبی ص اول درجة الغلو ثم قال
لو لم تکن ان هذه الاخبار اعنی الاخبار الدالة علی صدور السهو
عن النبی ص حجة فی عرض سایر الاخبار فلو لم تکن حجة
فلم تکن سایر الاخبار حجة وهذا ابطال للشریعة والدین
ولکن یمکن المناقشة فیه بانه لا دخل له بما نحن فیه لان
کلامنا فی انه اذا تعذر العلم الوجدانی والظن الخاص
فلیست البرائة هو المرجع ومراد الصدوق من عبارته المذکورة
ان هذه الاخبار فی عرض سایر الاخبار فی معلومیة صدورها
عن المعصوم ع وعدم حجیتها توجب لعدم حجیة غیرها من
الاخبار لانه ذکر فی دیباجة کتابه انی لست
مثل سایر المصنفین فی ذکر جمیع الاخبار حجة کانت
او غیرها بل انی نذکر الاخبار التی تکون حجة بینی وبین ربی
وهو غیر ما نحن فیه ومنهم العلامة فی نهج المسترشدین
فی مسئلة عصمة الامام ع حیث انه ذکر انه لا بد من ان یکون

حافظا للاحکام واستدل بان الکتاب والسنة لا یدلان علی التفاصیل
الی ان قال والبرائة الاصلیة ترفع جمیع الاحکام ومنهم
بعض اصحابنا فی رسالته المعمولة فی علم الکلام المسماة بعصرة
المنجود حیث استدل علی عصمة الامام ع بانه حافظ للشرع
لعدم احاطة الکتاب والسنة به الی ان قال والقیاس باطل
والبرائة الاصلیة ترفع جمیع الاحکام ومنهم الفاضل
المقداد فی شرح الباب الحادی عشر الا انه قال ان الرجوع
الی البرائة الاصلیة ترفع اکثر الاحکام قال الشیخ العلامة
الانصاری والظاهر ان مراد العلامة وصاحب
الرسالة من جمیع الاحکام ما عدا المستنبط من الادلة
العلمیة لان کثیرا من الاحکام ضروریة لا ترتفع بالاصل
ولا یشک فیها حتی یحتاج الی الامام ع ویمکن المناقشة
فی عبارات هؤلاء ایضا بعدم الشهادة فیها لما نحن فیه
لانها فی اصول العقاید وغرضهم منها اثبات العصمة
للامام ع بکون تفاصیل الاحکام فی اخبار الائمة ع
فلو لم یکن معصوما لم یثبت تفاصیل الاحکام من الائمة
لاحتمال السهو

لاحتمال السهو والخطاء فلا یعتمد بکلامه ع ولا یکون ناظرا
الی انه بعد تعذر العلم الوجدانی والعلم الشرعی عن الظن
الخاص ان المرجع هو البرائة وبالجملة انها تدل علی ان الامام
اذا لم یبین الاحکام ابتداء فلیس المرجع هو البرائة ولا تدل
علی انه لو بین بلینها ابتداء ولکن کتابنا لاختفائه
فلا یکون المرجع هو البرائة ومنهم السید حیث اورد
علی نفسه فی المنع عن العمل بخبر الواحد وقال فان قلت
اذا سددتم طریق العمل باخبار الاحاد فعلی ای شیء
تعولون فی الفقه کله فاجاب بما حاصله ان باب
العلم فی الاحکام مفتوح ولو کان طریق الاحکام الیوم
جائز او لم یکن منسدا لم یکن وجه للایراد المذکور اذ الفقه
لیس الا عبارة من الاحکام التی یحتاج علیها الدلیل
والمرجع ولم یکن وقع ایضا للجواب بدعوی الانفتاح
الراجعة الی دعوی عدم الحاجة الی اخبار الاحاد
بل المناسب فی الجواب بان عدم المعمول فی الشرع
المسائل لا یوجب فتح باب العمل بخبر الواحد وبالجملة

ان الجواب عن السؤال المذكور في كلامه ظاهر ان في التسامح
والتضايح على انه لو فرض الحاجة الى اخبار الاحاد
لعدم المعمول في اكثر الفقه لزم العمل عليها وان لم يقم عليه
دليل بالخصوص فان نفس الحاجة اليها اعظم دليل بناء
على عدم جواز طرح الاحكام ومنهم الشيخ محي الفقه
ونقل الشيخ العلامة الانصاري عن عبارته ومنهم
المحقق الخونساري وصاحب الوافية وبعض شراح
الوسائل والعضدي تبعا للحاجبي ومنهم نقل الشيخ العلامة
الانصاري كلامهم فراجعه فمن اراده فليراجعه ولا نطيل
به الكلام بذكرها ومنهم المحدث البحراني صاحب الحدائق
حيث ذكر في مسئلة ثبوت الربا في الحنطة والشعير
خلافا في ذلك وقوله بكونهما جنسين وان الاخبار الحلي
الواردة في اتحادهما احاد لا يوجب علما ولا عملا فقال في
رده ان الواجب عليه مع رد هذه الاخبار وكونها من شعار
الشريعة هو الخروج عن هذا الدين الى دين اخر انتهى كلامه
ورفع في الخلد مقامه ولكن الانصاف انه لا شهادة فيه
للمدعى لان المدعى اثبات ان المرجع بعد تعذر العلم الوجداني
والعلم

والعلم الشرعي اعني الظن الخاص هل هو العمل مطلق الظن او اصالة
البرائة واما المحدث المذكور فلما كان من الاخباريين والاخبار
~~المذكورين~~ الموجودة في كتب الشيعة عنده قطعية الصدور
وحكم بكونه هو الخروج عن الدين الى دين اخر مع رد هذه الا
من جهة رد الاخبار الصادرة عن المعصوم لا من
جهة الرجوع الى اصالة البرائة في جميع الوقايع المشتبهة
وبالجملة ان المحصل من كلمات هؤلاء المذكورين ان بطلان
الرجوع الى اصل البرائة في جميع الوقايع المشتبهة يكون
مفروغا عنه عندهم الثالث انه لو لم يعمل بمطلق الظن وبعمل
باصالة البرائة لزم اختلال النظام والهرج والمرج لكونه
موجبا لجواز هتك الاعراض وقتل النفوس واكل اموال الناس
ووطي النساء الاجنبية اذ لو شك فيها فيقال الاصل
عدم حرمتها والاصل برائة الذمة عن وجوبها ومن هنا ظهر فساد
ما اورده المحقق جمال الدين الخونساري حيث قال في رد
على الدليل المذكور ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية
غالبا لو لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكروه لجواز

في جميع الوقايع المشتبهة

ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع
نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البرائة لا لكونها
مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان
العقل يحكم بانه لا يثبت التكليف علينا الا بالعلم او ظن يقوم
على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل
ببرائة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل
المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل
من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل
بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا ولا يكفي الظن به
ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم
يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة
عنه كغسل الجمعة فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه
بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر
بالتسمية والاخفات في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب
كل منهما قوم ولم يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان
باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم
ثبوت الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى
هذا

هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا انتهى كلامه
ورفع في الخلد مقامه توضيح الفساد ان ما ذكره لو تم انما يتم
في حقوق الله واما في حقوق الناس فلا لكونه موجبا
لاختلال النظام والهرج والمرج بالتقريب الذي ذكرناه
وما يتجه ما حب الفصول به من انتفاع الصلح ليس
ايضا بوجيه اذ قد يكون لا يمكن الصلح ايضا كالصبوة اذا كان
بعض الورثة صغيرا مع ان الرجوع الى اصل البرائة لا
يجري في جميع الفقه اذ قد يتردد الامر بين كون المال
الشخصي كما اذا شك في صحة بيع المعاطاة فتبايع
بها اثنان فانه لا يجري اصالة البرائة لحرمة تصرف كل منهما على
تقدير كون المبيع ملك صاحبه وكذا في الثمن وكذا لا يعني للتخيير
ايضا لان كلا منهما يختار مصلحته وتخيير الحاكم هنا لا دليل عليه
مع ان الكلام في علم الواقعة لا في علاج الخصومة الرابع انا على تقدير
تسليم عدم لزوم المحذور المذكور من اعني المخالفة القطعية لو
رجع الى اصالة البرائة في جميع الوقايع المشتبهة نقول
لا دليل على الرجوع الى اصالة البرائة لا عقلا ولا شرعا
لان مورد ها هو الشك البدوي وعدم العلم الاجمالي

عليه

بالتكاليف وما نحن فيه ليس من هذا القبيل للعلم الاجمالي بوجود واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة في الوقايع المشتبهة فالعلم الاجمالي مانع من الرجوع الى اصالة البرائة مضافا الى بناء العقلاء على ذلك لانهم لم يتوا اذا تعذروا من الامتثال العلمي ان يرجعوا الى اصالة البرائة في كلما شكوا فيه بل امتثلوا امتثالا ظنيا الا ترى انه اذا وصل كتاب من السلطان الى بعض عماله في بعض البلاد ولم يحصل لهم العلم بمضمونه هل يرجع الى اصالة البرائة ويقول الاصل عدم وجوب اتيان ما فيه علي ام يعمل بظنه ومن المعلوم انه يعمل بظنه فان قلت ان العلم الاجمالي كما انه مانع من الرجوع الى اصالة البرائة في الوقايع المشتبهة كذلك مانع من العمل بالظن في جميع الوقايع المشتبهة للعلم الاجمالي بان في بعضها المخالفة للواقع وبعبارة اخرى ان المانع عن الرجوع الى اصالة البرائة هو العلم الاجمالي وهو موجود في العمل بالظن في جميع الوقايع المشتبهة للعلم الاجمالي بان في بعضها المخالفة للواقع

للواقع قلت اولا انه غير ممكن لان نتيجة دليل الانسداد هو الظن الشخصي الفعلي والظن الفعلي بكل واحد من المظنونات انه هو الواقع لا يجامع مع العلم الاجمالي بكون بعضها مخالفا له لان الظن بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية فالظن بعدالة جماعة محصورة مناقض مع العلم الاجمالي بكون بعضهم فاسقا ولكن يمكن ان يورد عليه وثانيا ان المراد بان في بعضها علما اجماليا بمخالفة الواقع ماذا فان كان المراد حصول العلم الاجمالي للمجتهد بعد العمل بظنه في جميع الوقايع المشتبهة بان بعضها موافق للاباحة والبرائة فهو غير مضر بالضرورة والبداهة لان مخالفة العلم الاجمالي في الاباحة والبرائة غير مضر ولذا ما قال احد بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة من جهة كون بعض اطراف العلم الاجمالي ما يوافق البرائة والاباحة وثالثا لو تنزلنا وقلنا بانه كذلك فنقول ان جميع المظنونات يعد من قبيل دوران الامر بين المحذورين فاللازم هو العمل بالاحتياط ان امكن والا فالتخيير

وثانيا ان المعلوم الاجمالي في العمل باصالة البرائة وجعلها المرجع في جميع الوقايع المشتبهة كثير وفيما هو في العمل بالظن وجعله هو المرجع في جميعها قليل فاذا عمل بالظن فيكون مخالفة العلم الاجمالي قليلة واذا عمل باصالة البرائة فيكون مخالفة العلم الاجمالي كثيرة وارتكاب اقل المحذورين اولى ومتعين هذا كله اذا كان حصل العلم الاجمالي للمجتهد بان في بعض المظنونات مخالفة الواقع واما اذا كان الظن بالمخالفة فيرد عليه مضافا الى جميع ما ذكر من الوجوه الثلثة التي اوردت على العلم الاجمالي ان في العمل باصالة البرائة في جميع الوقايع المشتبهة مخالفة للعلم الاجمالي وفي العمل بالظن في جميعها مخالفة للظن ومخالفة الظن اولى من مخالفة العلم الاجمالي لكونها اهون فان قلت لو فرضنا ان ظن المجتهد ادى في جميع الوقايع الى ما يوافق البرائة فما تصنع قلت اولا انه غير ممكن اذ المفروض حصول العلم الاجمالي للمجتهد بوجود واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة في الوقايع المشتبهة وهو مانع

مانع عن ان يحصل الظن له بعدم وجوب شيء من الوقايع او الوجوب وعدم حرمة شيء من الوقايع المحتملة الحرمة لان العلم بالموجبة الجزئية مناقض للظن بالسالبة الكلية فالعلم الاجمالي بفسق بعض العلماء مناقض للظن بان لا يكون واحد منهم بفاسق وربما اورد عليه بوجهين احدهما بالغلبة اذ لو كان نعلم اهل البلد زنجيا وامر بخروج جميعهم على سبيل التدريج في ظلمة الليل وكنا حاضرين عند الاخراج فيجوز لنا حصول الظن بعدم كون كل واحد واحد منهم زنجيا وهو مناقض للعلم الاجمالي بان فيهم زنجيا وثانيهما ببناء العقلاء لانهم اذا غابوا عن بلدهم واخبروا بموت واحد من الاقرباء لعلموا اجمالا بموت واحد منهم ومع ذلك لو ارسلوا اليهم كتابا ذكروا فيه جميع اساميهم فيكشف ذلك عن الظن بوجود جميعهم وهذا يناقض العلم الاجمالي بموت واحد منهم ولكن هذين الوجهين ضعيفان اما الاول فلان حصول الظن له بعدم كون واحد واحد زنجيا انما هو لذهوله عن العلم الاجمالي وغفلته والا فلا

يحصل الظن له به واما الثاني فلان ذكرهم بجميع اسباب الاقربا
انما هو لاستصحاب وجودهم واما للاحتياط وثانيا على
تقدير الامكان غير واقع لان الامارات التي يحصل الظن للمجتهد منه
كثير منها مثبت للتكليف وجودا ونفيا فحصول الظن
بعدم التكليف في جميع الوقايع امر يعلم عادة بعدمه
وثالثا سلمنا وقوعه ولكن لا يجوز العمل بعدم التكليف
ولا دليل على اعتبار هذا الظن للعلم الاجمالي بوجود
التكليف فلا بد من التبعيض في مراتب الظن بالقوة
والضعف فاذا كان الظن القوي بالتكليف والظن الضعيف
بعدمه فيعمل بمقتضى الاحتياط واذا كان الامر بالعكس
بان يكون الظن القوي بعدم التكليف والظن
الضعيف بالتكليف فيعمل بمقتضى البراءة فاذا كان الظنان
متساويين في القوة والضعف كان الحكم هو الاحتياط
ان امكن والا فالتخيير كما لو لم يكن ظن في شيء من تلك
الوقايع ولكن الاحتياط المذكور انما هو في حق نفسه
واما في حق مقلده فلا يجوز له هذا وقد ذكر بعض الاصوليين
لابطال

لابطال الرجوع الى البراءة واثبات الرجوع الى الظن وجوها
اخر باسرها ضعيفة لا يغني شيء منها باثبات المدعى ولابطال نقيضه
منها ان مجرى اصل البراءة هو الشك في التكليف وما نحن
فيه من قبيل الشك في المكلف به لحصول العلم الاجمالي للمجتهد
بوجود واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة في الوقايع المشتبهة ولكن لم
يعلمها بالتفصيل فلا يجري فيها اصالة البراءة ومنها ان المكلف
لو رجع الى اصالة البراءة فكانه قال ان المظنون منها ان حكم
الله هو البراءة فهذا الرجل ما فر منه من العمل بالظن وفيه
انها لو لوحظت بالنسبة الى الحكم الواقعي فهو ممنوع لانها لا تفيد
الظن بحكم الله الواقعي وان لوحظت بالنسبة الى الحكم الظاهري
فهي مفيدة القطع به لا الظن به ولو سلمنا انها تفيد الظن
لكن نقول ان الظن عند القائلين بالظن بالبراءة هو الظن
الخاص فهذا فرار من الادنى وهو الظن المطلق الى الاعلى
وهو الظن الخاص ومنها ان اعتبارها من باب الظن وكونها مفيدة
له واذا كان في مقابلها الخبر الصحيح وغيره لا تفيد الظن مضافا الى
ان حجيتها اجماعية واذا كان في مقابلها الخبر فهو محل خلاف
فهذا يكشف عن انه اذا كان الخبر موجودا فهو اكثر جمع لا اصل

الترجيح

البراءة وفيه انه اذا ثبت حجية الخبر فهو خارج عن محل
والا فهو في عرض اصل البراءة واما ما ذكره من ان حجيتها
اجماعية واذا كان في مقابلها الخبر فهو محل خلاف ففيه
ان هذا الخلاف راجع الى موضوع البراءة لان محل
البراءة كلما لم يرد فيه البيان وهو اتفاقي ومحل الخلاف
في انه اذا كان في مقابلها الخبر فذهب بعضهم الى انه
بيان ولم يجر الاصل فيه وذهب بعضهم الى انه ليس
بيانا وهذا الوجه وان اشار اليه صاحب المعالم وصاحب
الزبدة والمحقق البهائي الا ان اول من شيد الاعتراض به
وحرره لاثبات باب الظن هو المحقق المدقق جمال الدين
الخوانساري ونقل المحقق القمي كلامه بعينه واورد عليه
ايرادات كثيرة لا تخلو عن الرد والمنع الذي يظهر للمتتبع
المنصف ونعرض عن ذكرها الاهم منها هذا في المقدمة
الثالثة واما المقدمة الثالثة فهي بعد ما قلنا بان العلم
والظن الخاص منسد بالنسبة الى معظم الفقه ولا بد من
الامتثال بنحو من الانحاء ولا يجوز لنا ترك التعرض لها
انه ليس طريق الامتثال هو احدى الطرق الثلاثة
المقررة

المقررة للجاهل فهي ثلاثة لانها احدها الاحتياط الكلي بان ياتي
بجميع محتملات الوجوب ويترك جميع محتملات الحرمة وثانيها
الرجوع في كل مسئلة مع قطع النظر الى انضمامها
الى ساير المسائل الى ما يقتضيه الاصل في تلك
المسئلة من الاستصحاب ان كان له حالة سابقة واصل
البراءة ان كان الشك في التكليف او الاحتياط ان كان
الشك في المكلف به او التخيير اذا كان دورانا بين الامرين
المحذورين ولم يمكن الاحتياط وثالثها الرجوع الى فتوى
العالم به وتقليده اما بطلان الاول اعني الاحتياط
الكلي فيدل عليه وجوه احدها الاجماع القطعي من الاصوليين
والاخباريين على ان المرجع في الشريعة المقدسة على تقدير
الانسداد ليس هو الاحتياط وليس مرادنا من الاجماع
هو اجماعهم على البراءة لان مورده هو الشبهة الوجوبية
ومورد هذا الاجماع اعم من موردها لانه يشمل الشبهة
الوجوبية والتحريمية والشبهة التحريمية محل خلاف
بين الاصوليين والاخباريين فالاخباريون قائلون
بالاحتياط وليس مرادهم من الاجماع المذكور اجماعهم على العمل

الفقه
معنی ان احدا من العلماء لم یلتزم بالاحتیاط فی ابواب
~~حتی یقال بان عدم التزامهم به لا یضر لانهم من ارباب~~
الظنون الخاصه ولیس باب العلم عندهم منسدا لوجود
المدارک المعتبره عندهم للاحکام فلا تقاس علیهم
من الذین باب العلم عندهم منسد ولم یکن لهم مدارک
للاحکام ولیس مرادنا من الاجماع المذکور هو الاجماع
القولی الحاصل من فتاوی العلماء بان یفتوا فی
جمیع موارد الشبهه بالاحتیاط لان هذه المسئله
لیست معنونه فی کلامهم وانما احدثت من
زمان الوحید البهبهانی بل المراد من الاجماع
المذکور هو الاجماع الحدسی فی الموضوع الفرضی
التقدیری بمعنی انه یقال کل من قال بانسداد
باب العلم وبقاء التکلیف ولابد من الامتثال
لم یقل بوجوب الاحتیاط ومحل استظهاره منه
من کلامهم قولهم بان الاحتیاط موجب لاختلال
نظام معاشهم ومعادهم وانه موجب للعسر والحرج الشدید
والحرج الاکید فیفهم منه انهم لا یعملون بالاحتیاط
فتأمل

وثانیها

ابهم معاشهم
وثانیها ان الاحتیاط الکلی موجب لاختلال نظام
معاشهم ومعادهم لانهم لو بنوا علی الاحتیاط لا یخرجون عن عهده
الاحتیاط فی خصوص الصلوه فی اجزائها وشرائطها وموانعها
وکیفیتها وتفاصیلها الناشی من اختلاف الاقوال والانظار
الانظار والروایات هذا کله بالنسبه الی نفس العامل
بالاحتیاط واما تعلیم المجتهد لمقلده وتعلم المقلد
موارد الاحتیاط الشخصی وعلاج تعارض الاحتیاطات
وترجیح الاحتیاط الناشی من الاحتمال القوی علی الاحتیاط
الناشی من الاحتمال الضعیف فهو امر مستغرق لاوقات
المجتهد والمقلد فیختل به نظام معاشهم ومعادهم وثالثها
العسر الشدید والحرج الاکید المنفیین ع بالکتاب والسنه بالاجماع والنص
مثل قوله تعالی ما جعل الله علیکم فی الدین من حرج یرید الله
بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ولا یکلف الله نفسا الا وسعها
فان قلت ان القدر المتیقن من الدلیل اللبی والمتبادر
من الدلیل اللفظی نفی التکالیف المتعسره بحسب اصل الشرع
اولا وبالذات بمعنی ان الشارع لم یجعل الاحکام العسریه
واما الاحکام الضرریه لا بحسب اصل الشرع بل بسبب

المکلف
عروض عارض لا یستند الی الشارع فلا تنفی ولذا لو نذر
المشی الی الحج او زیارة المشاهد او صوم الدهر واحیاء اللیالی
والاخذ بالاحتیاط فی جمیع الاحکام لم یمتنع تفریعها
عن انعقاد نذرها لان الالتزام بها انما جاء من قبل
المکلف ومانحن فیه من هذا القبیل لانا نکون سببا
لغیبة الامام ع وجهلنا بالاحکام انما هو لغیبته فعلی
هذا لا یضر امر الشارع بالاحتیاط الموجب للعسر الشدید
والحرج الاکید لما اشار الیه المحقق الطوسی قدس
سره القدوسی وجوده ع لطف وتصرفه لطف آخر
وعدمه منا ونظیره ماذکروه فی التکلیف بالممتنع من
ان الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار مثل ان یعلم
المکلف ان الماء بارد لا یقدر علی الماء الحار مع علمه
بصیرورته جنبا فلا یضر امر الشارع ایاه بالغسل
قاله بعضهم قلت اولا انا لانکون سببا لغیبته بل السبب
لغیبته ع هو المخالفون لان الشیعه ممنونون من البلاد
لاجل زیارته مع غیبته ویقبلون آثار اقدامه ولاتی رواد زائره
وزوار ... ونسبة المحقق الطوسی الغیبه الینا مراده منها

نوع الامه

نوع الامه وثانیا انا لم نکن موجودین فی زمان غیبته فالمراد
الامر ان الله تعالی یعلم بانا لو کنا موجودین لکنا سببا
لغیبته ع وکنا سببا ثانیا لغیبته وهذا لا یکون من
السبب لا یکفی فی امر الشارع بالتکلیف الموجب للعسر
الشدید والحرج الاکید بل لابد من ان یکون السبب
فعلیا کیف ولو کان علم الله بالشیء کافیا فی السبب
لکان ارسال الرسل وانزال الکتب لغوا وثالثا ان قولهم
~~ونظیره~~ ماذکروه فی التکلیف من ان الامتناع بالاختیار
لا ینافی الاختیار انما یکون فیما اذا حضر وقت العمل
ومضی من الوقت مقدار العمل ولم یؤده وفعل المکلف
فعلا لم یمکن لاجله الاتیان به مثل ان یغتسل فی
وقت صلوة الصبح وکان الهواء باردا ولم یکن الماء
الحار وصیر نفسه جنبا ومانحن فیه لیس من هذا
القبیل لانا لم نکن موجودین فی زمان حضور الامام
حتی نکون سببا لغیبته ع فلا یکون الامام وقت علمنا
حاضرا ورابعا انه تنظر ما نحن فیه بما ذکروه فی التکلیف
امتناعه بالاختیار التکلیف بالممتنع قبیح عقلا سواء کان
بالذات او بالوصف و

بالممتنع منظور فيه ~~اما اولا فلانه~~ كلام صدر من العدلية
في قبال الجبرية اعني الاشاعرة حيث قالوا انه يكون
باذن الشيخ ما لم يجب لم يوجد بمعنى انه لو لم تحكمه
وجوده لم يوجد وما لم يمتنع لم ينعدم
بمعنى انه لو لم يتحتم علة عدمه لم ينعدم فاجاب
عنهم العدلية بان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار
كما ان الواجب بالاختيار لا ينافي الاختيار واما
~~ثانيا فلوجود الفارق بين ما نحن فيه والتكليف~~
~~بالممتنع لان الادلة النافية للتكليف~~ لان الادلة
~~النافية للتكليف العسري سمعية قابلة للتخصيص~~
والدليل النافي للتكليف بالممتنع عقلي و
العقل لا يفرق بين الممتنع بالذات والممتنع بالعرض
مثلا لو سقط رجل من فوق المنارة على ارض الغير
وقال رجل اخر له احفظ او لا تتصرف في ارض
الغير لعده العقلاء سفيها فضلا من ان يكون
الامر

للامر بالممتنع هو الرسول الذي هو العقل الكل او الله تعالى
الموجد للعقول وهذا اجماعي ولم يظهر الخلاف فيه
من احد الا من المحقق القمي ره في بحث اجتماع الامر
والنهي في مسئلة التوسط في الارض المغصوبة حيث
ان فيها اقوالا ثلثة احدها ما هو المشهور من انه مامور
بالخروج فقط ولا يكون منهيا عنه وهو الحق وثانيها
ما حكي عن صاحب الفصول هنا الخاصة والامام الفخر
الرازي من العامة من انه مامور بالخروج وليس
منهيا عنه فعلا بل منهي عنه سابقا وهو منقطع ولكن
اثره باق وثالثها انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل
العصيان بالفعل والترك كليهما وهو ما اختاره المحقق القمي
في القوانين ونسبه الى ابي هاشم من العامة والى ظاهر
الفقهاء واكثر افاضل المتاخرين ومنشأه اعلية بان
الفقهاء حكموا بوجوب الحج على المستطيع اذا اخره اختيارا
وزال عنه الاستطاعة ولكن السنة لا على ما ادعاه بانه لا
دليل على استحالة التكليف بما لا يطاق اذا كان ناشئا عن سوء
اختياره لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ومرادهم من

الاختيار الاول هو الارادة والمشية ومن الاختيار الثاني
هو التمكن والمقدرة ولكن نسبته الى اكثر افاضل المتاخرين
ليست في محلها بل لم يقل به احد الا ابو هاشم من
العامة كيف وقد قال العلامة الذي هو رئيس المتاخرين
في المنتهى وقد اطبق العقلاء على تخطئة ابي
هاشم القائل بهذا القول لانه تكليف بما لا يطاق وقد ظهر
مما ذكرنا ضعف ما اختاره وما استظهره من ان الامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار فان قلت ان ما ذكرت
من عدم جواز التكليف بالممتنع مسلم من غير فرق بين
ان يكون امتناعه بالذات او بالعرض مسلم ولكن ما نحن
فيه ليس من قبيل الممتنع بل يكون بينهما فرق لان الدليل النافي
للتكليف بالممتنع هو العقل والعقل لا يفرق بين ان يكون امتناعه
بالذات او بالعرض بخلاف ما نحن فيه لان الادلة النافية للتكليف
المشتمل على العسر سمعية قابلة للتخصيص والظاهر والمتبادر
منها والقدر المتيقن منها ان المنفي هو جعل الاحكام اولا
وبالذات على وجه يوجب العسر على المكلف كفرض
الجهد

الجهد اذا صار مجحفا واما اذا كان العسر مستندا الى
المكلف كما في نذر صوم الدهر واجارة النفس للاعمال الشاقة
فلا يكون مشمولا للادلة النافية للعسر والحرج في الشريعة
نعم لو كان العسر بالغا الى حد اختلال النظم فهو مثل العسر العقلي
الذاتي في عدم جواز التكليف به قلت اولا ان الادلة
النافية للعسر والحرج ليست منحصرة في الادلة السمعية
بل من جملة ادلتها اختلال نظم عالم بني ادم وعدم تعيش
عيش بني ادم وثانيا انا نمنع انصرافها الى العسر
الذاتي بل مفادها الاعم منه وتوضيح هذا الاجمال
يتوقف على بيان اقسام العسر فنقول ان للتكليف المشتمل على
العسر صورا اربع الاولى ان يامر الشارع اولا وبالذات المكلف
بالتكليف المشتمل على العسر كتكليف المريض بالصوم في شهر رمضان
الثانية ان يوجد المكلف موضوع التكليف المشتمل على العسر وامر
الشارع به مكلفا اخر مثل الامر بالاحتياط في الوقائع
المشتبهة في حقنا مع انا لسنا سببا كغيبة الامام عليه السلام بل السبب

فتّها هو المخالفون والعادون الثالثة ان يوجد المكلف موضوع
التكليف المشتمل على العسر وامره الشارع به مطلقاً
مثل ان يجنب نفسه جنباً متعمداً في ليلة شهر رمضان مع علمه
ببرودة الماء ومع علمه بعدم امكانه الماء الحار او الحمام
وامره الشارع بالغسل وان اصابه من المرض ما اصابه او بعبارة
ان يلتزم بالتكليف المشتمل على العسر وامضاه الشارع
مثل ان نذر صوم الدهر والحج ماشياً واجارة النفس
للاعمال الشاقة والفرق بين هذه الصورة وسابقتها
امضاء الشارع في هذه وافتائه في سابقتها اما الاولى
فلا اشكال ولا خلاف في كونها مشمولة للادلة النافية للعسر
والحرج وكذا الثانية لانا السنا سبباً لغيبة الامام بل
المخالفون ولا تزر وازرة وزر اخرى ومراد المحقق
الطوسي من نسبة العدم الينا هو نوع الامة
لا صنفها واما الثالثة فهي محل خلاف فالمشهور على عدم
جوازه ايضا فان المكلف وان اوجد موضوع التكليف
المشتمل على العسر ولكن جعله يكون من الشارع وهو
منفي

منفي بالايات والاخبار والاجماع نعم يحكى عن الشيخ بجوازه
مستنداً الى رواية ضعيفة والقاعدة المذكورة اعني
قولهم الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولكن
هذا القول ضعيف لضعف مستنده لاعراض الاصحاب
عنه واما القاعدة المذكورة فقد عرفت الجواب عنها
مفصلاً الا انه يضعف ما حكي عن الشهيد الثاني في
المسالك من عدم وجوب رد المغصوب لو كان
الرد مشتملاً على العسر والحرج لما ورد في بعض
الاخبار من ان الغاصب يؤخذ باشق الاحوال
ولو كان موجباً لتلف النفس كما حكي عن بعض واما الرابعة
فلا اشكال ولا خلاف في جوازه لان المنفي بالادلة
النافية للعسر والحرج هو ان شارع التكليف العسر
لا امضائه اذا عرفت صور التكاليف العسري واحكامها
علمت عدم جواز ما نحن فيه واما الموارد المستشهد
بها مثل صوم الدهر وغيره فهي من قبيل امضاء الشارع
فتنظير ما نحن فيه بها ليس في محله لانه من قبيل الثالث

[illegible]

فان قلت ما الفرق بين ما نحن فيه وبين ما اذا ادى
ظن المجتهد الى فتوى يوجب العسر والحرج لوجوب
الترتيب بين الفائتة والحاضرة او بين الفوائت
لمن عليه فوائت كثيرة ووجوب الغسل على من اجنب
نفسه متعمداً في ليلة شهر رمضان مع علمه ببرودة الماء
ومع علمه بعدم امكان الحمام او الماء الحار كما قال به الشيخ
او ادى ظن المجتهد الى امور كثيرة توجب العسر
والحرج مع انه لا يحكم بان العسر لا يكون سبباً لرفع
اليد عن قاعدة الاحتياط في الموارد المذكورة
فكذلك لا يكون سبباً لرفع اليد عنها في ما نحن فيه فيجب
عليك اما الالتزام بالاحتياط فيما نحن فيه واما
ابداء الفارق لاتحاد المناط فيها وهو لزوم العسر
وهو موجود فيها قلت ان هذا الكلام مجمل المراد
ومشتبه المقصود فان كان مرادكم ان الادلة
النافية للعسر والحرج مثل سائر ادلة التكليف قابلة للتخصيص
والتقييد والترجيح

[illegible]

[illegible]
والتقييد والترجيح فهو بديهي البطلان لما ذكرنا وبينا في محله
من ان الادلة النافية للعسر والحرج حاكمة على ادلة التكاليف
الشرعية ومبينة لمقدار دلالتها ولا يكون التعارض بينهما
والترجيح فرع على التعارض اذ ليس فليس الا حكومة
المحقق القمي والفاضل النراقي من انها معارضة لها او
الترجيح معها لعمل الاصحاب الكاشف عن وجود قرينة
لهم اطلعوا عليها واختفيت علينا وقد ذكرنا
من ان ادلة نفي العسر والحرج على ادلة التكاليف
امران احدهما حكم العرف انها اذا وضعت على اهله
يفهمون منها انها بيان لمقدار من التكاليف الشرعية
وثانيهما حضور عبد الاعلى سام فيمن يعثروا فقطع ظفره
وجعل عليه مرارة فاجاب الامام عليه السلام ان هذا يعرف حكمه
الله عليكم في الدين من حرج ففيه حكم الامام يدل على
ان حكم التكليف العسري معلوم من الكتاب ولا يحتاج
الى السؤال وان كان مرادكم بذلك ان ادلة العسر والحرج
وان كانت حاكمة على الادلة المثبتة للتكاليف الا ان الا

[illegible]

حاكم عليها وبعبارة اخرى انه حاكم على الحاكم كما في الموارد
الشخصية المنصوصة المذكورة فكما انك التزمت به
فيها فالتزم به فيما نحن فيه والا فبين الفرق بينهما
ففيه انا ندعي الفرق بينهما بوجوه اربعة الاول ان الاحتياط
انما يكون لامتثال التكاليف الشرعية المجهولة فاذا كانت ادلة
نفي العسر والحرج حاكمة على الادلة المثبتة للتكاليف
الشرعية ومبينة للمقدار منها و دالة على نفي التكاليف
العسرة فلا تبقى حتى يقع الاحتياط فيه ولو نشك
فلتحقق فقل ان الاحتياط مقدمة لامتثال التكاليف
الشرعية فاذا لم تكن ذو المقدمة واجبا فلا تكون
المقدمة واجبة ولكن يمكن ان يورد عليه اولا ان الكلام
في وجوب الاحتياط وعدمه وهذا الجواب يدفع موضوعه
لا وجوبه وثانيا ان العسر لا يكون في الاحكام المجهولة
بل انما يكون في الاحتياط الثاني ان العسر في الموارد المنصوصة
المذكورة لا يبلغ الى حد اختلال النظام و الادلة النافية
في هذه الصورة سمعية ظنية لفظية قابلة للتخصيص
بدليل خاص اقوى منها بخلاف العسر في ما نحن فيه
فانه

فانه بالغ الى حد اختلال النظام فتكون ادلة نفي العسر في
هذه الصورة عقلية ليست قابلة للتخصيص الثالث ان
التخصيص غير ممكن فيما نحن فيه اعني الاحتياط بان يكون
مخصصا لادلة نفي العسر والحرج لان تخصيص احد الدليلين
للاخر فيما اذا كانت النسبة بينهما عموما وخصوصا
مطلقا مثل ان يقول الشارع من اجنب نفسه في ليلة
شهر رمضان متعمدا مع علمه بعدم وجود الماء الحار او الحمام
ومع كون الهواء باردا فعليه الغسل وان اصابه من المرض
ما اصابه لانه بالنسبة الى ادلة نفي العسر خاص مطلق
بخلاف ما نحن فيه اعني الاحتياط فان بينه وبين ادلة
نفي العسر عموما وخصوصا من وجه وبيانه واضح مضافا
الى ان قاعدة الاحتياط قد رفع اليد عنها لاجل العسر
في موارد كثيرة مثل الشبهة المحصورة ومثل ما لو علم ان
عليه فوائت كثيرة لا يحصى عددها وغير ذلك الرابع ان الاحتياط
اصل من الاصول العملية وهو دليل فقاهتي والادلة النافية
للعسر ادلة اجتهادية والاصل الدليل لا يكون قابلا للتخصيص
ادلة الاجتهادية هذا كله اذا كان العسر حاصلا من

اداء ظن المجتهد الى ما يوجب العسر واما اذا كان حاصلا
من تراكم الظنون الكثيرة بان يؤدي ظنه الى وجوب
امور كثيرة يلزم من فعلها الحرج ففيه اولا انه غير ممكن لانا نعلم
بادلة نفي الحرج ان الواجبات الشرعية في الواقع ليست بحيث
يوجب العسر والحرج ومع هذا العلم يمتنع حصول الظن التفصيلي مع
بوجوب امور في الشريعة يوجب ارتكابها العسر وثانيا سلمنا امكانه
اما للقول بان ظنون المجتهد ظن نوعي والظن النوعي لا
ينافي العلم بنفي التكاليف العسرة من ادلة نفي الحرج
واما للقول بان المستفاد من ادلة نفي الحرج ليس هو القطع
ولا الظن الشخصي بانتفائه بل المستفاد منها هو الظن النوعي
بانتفائه وهو لا ينافي الظن التفصيلي بخلاف ذلك
واما للقول بان العلم الاجمالي لا ينافي الظن التفصيلي كما في الظن
الحاصل من الغلبة مع وجود العلم الاجمالي بوجود الفرد
النادر على الخلاف ولكن يمنع وقوعه لان مجموع الظنون الحاصلة
للمجتهد ظنون حاصلة من امارات مضبوطة محصورة ومجموعها
اخبار الائمة ومن المعلوم ان مدلولاتها لا تفضي الى العسر
والحرج لان غالبها يدل على ما يخالف الاحتياط من الاستحباب
والكراهة والاباحة وثالثا ان العسر في العمل بتلك
الظنون

الظنون لا يبلغ الى حد اختلال النظم والادلة النافية للعسر
في هذه الصورة سمعية ظنية قابلة للتخصيص فنعمل بتلك
الظنون في مقابلة عمومات نفي العسر ونخصصها بها فان قلت
ان حاصل كلامك ان الظنون الشخصية حاكمة على عمومات
الادلة فما تقول فيما اذا ادت ظنون المجتهد جميعا الى ما يوافق
الاحتياط من الوجوب والحرمة ولازم كلامك وجوب
تقديم هذه الظنون كلها مع انه يلزم منها جميع المحذورات
المذكورة من لزوم العسر والحرج واختلال النظام
فما جوابك هنا فهو جوابنا فيما نحن فيه قلت مضافا
الى الوجوه المذكورة في الجواب عن الايراد السابق
انا ندعي الفرق بينها وبين ما نحن فيه ونقول اولا ان جملة من
المحذورات فيما نحن فيه تجتمع بين المحذور وبين مسئلة الجمعة
فيما اذا كان جميع الورثة صغارا ولا يلزم هذا في ظن
المجتهد لانه يؤدي الى احد الطرفين ولكن يمكن ان
يجاب عنه بان القائل بالاحتياط يقول هنا بالتخيير وثانيا
ان العسر فيما نحن فيه ناش غالبا عن التكرار في العمل والعسر
الحاصل في الفرض المذكور ليس بمقدار التكرار في عمل واحد

وتخصيصها

الجمع

فضلاً من انضمام سائر الاعمال الاخر وثالثاً ان العسر فيما نحن فيه
اذا بلغ الى حد اختلال النظم فالدليل على نفيه هو
العقل وهو ما نعرض ان يظن المجتهد بما يوجب اختلال
النظم فان قلت انك ابطلت الاحتياط فاذا كان كذلك
فكيف يقول الاخباريون به قلت اولاً ان باب العلم
عندهم مفتوح لكونهم قائلين بان الاخبار مقطوعة
الصدور فلم يبق عندهم الا قليل من الاحكام والاحتياط
فيه لا يوجب العسر وثانياً ان الاحتياط فيما نحن فيه
انما يكون في الشبهة التحريمية والوجوبية ويكون عندهم
في التحريمية فقط وثالثاً ان الاحتياط في الترك وهو لا
يوجب العسر بخلاف ما نحن فيه فان الاحتياط فيه
يكون في الفعل وهو يوجب العسر فان قلت ان الاحتياط
حسن مرغوب شرعاً وعقلاً وهو من مستقلات
حكم العقل فكيف يكون قبيحاً قلت ان حسن الاحتياط
ورجحانه انما يكون بالذات وقبحه انما يكون لكونه موجباً
للعسر والحرج والحسن الذاتي لا ينافي القبح العرضي
فان قلت

الاحتياط [illegible] في [illegible] الاحتياط [illegible]

(اذا لم يلزم منه اختلال النظام [illegible])

فان قلت اذا كان التكليف بما يوجب العسر قبيحاً فما وقع
من الشارع مع انه صدر منه كما في المستحبات مع
كثرتها لان المكلف في كل آن مكلف بركعتين من
الصلوة ومع ذلك مكلف بسائر المستحبات الاخر
مثل تلاوة القرآن والاذكار وعيادة المريض
وزيارة المؤمن وزيارة الاموات وغير ذلك
من المستحبات ولو بني على فعلها لم يقع منه
عشر من اعشاره في مدة عمره مع انه تكليف عسر قلت
هذه شبهة اوردوها على الامر بالمستحبات مع كثرتها
اخرى وهي ان الامر بالضدين قبيح في آن واحد ولا يجوز
مع ان الشارع امر بها في آن واحد لان المكلف مكلف
بالصلوة وتلاوة القرآن وصلوات وغير ذلك من
المستحبات وسنذكر الجواب عنها وان قلت انا
نجوز تركها فلا يلزم الاولوية قلت انها وان جاز
تركها الا انه تكليف عسر وهو قبيح لا يصدر من

١١٢٢

الشارع وان قلت ان الامر بها مرتب بمعنى ان الشارع امر بها
على وجه الترتيب بان امر بواحد منها وقال ان خالفته
فائت بواحد آخر منها وهكذا كما قال به كاشف الغطاء وتبعه
بعض المحققين صاحب الحاشية واخوه صاحب الفصول
في مبحث الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد حيث قال
في الحاشية يجوز للمولى المطاع ان يقول لعبده
افعل هذا الشيء وان عصيته فافعل هذا الشيء
وهكذا قلت انا قد اثبتنا في محله بطلان الامر على وجه
الترتيب لان العصيان يتوقف على مضي وقت العمل وفي
المستحبات ليس كذلك لان المكلف في كل آن من الآنات
وكل زمان من الازمنة مأمور بجميعها بل الجواب عن
الاشكال المذكور والشبهة المذكورة انا نقول ان ادلة
المستحبات مختلفة من حيث الدلالة فمنها ما يدل على
حسنها ومحبوبيتها مثل الصوم سنة والصلوة
وتشييع المؤمن وغير ذلك ومنها ما يدل على الانشاء
ويكون متعلقاً بالماهية والطبيعة وثبوتها للافراد
للسراية واما الدوام ان الحكمة ومنها ما يدل على العموم الافرادي
ويكون

ما يدل على

ويكون متعلقاً بالافراد الاصولي اي بكل فرد اما الاول
فهو لا ينافي القبح العرضي مع انه لا ملازمة بين المحبوبية
والمطلوبية كما قال الشيخ في جامع اجزاء الصلوة [illegible]
الاركان وناسيها ان صلوته محبوبة وهي لا تلازم [illegible]
واورد عليه بان الشيء لو لم يكن مطلوباً لما كان مجزياً لان
الاجزاء فرع على وجود الطلب واجاب عنه
نقول بعدم الاجزاء ايضاً في صورة عدم الطلب
لكن فيما اذا لم يكن دليل على الاجزاء والدليل عليه فيها
موجود فعلى هذا لا يرد في هذا القسم الاشكال المذكور
واما الثاني فلما كان الحاكم فيه هو العقل والدليل على
نفي اختلال النظام هو العقل ايضاً فيحكم بعدم [illegible]
اختلال النظام ففي هذا القسم لا يرد الاشكال المذكور
واما القسم الثالث فهو محل الاشكال لان ظاهر الادلة
هو الوجوب العيني والتعيين لا الكفائي والتخيير
سواء كان عمومها من باب الوضع كما يقول به المحقق القمي
او من باب الانصراف كما يقول به صاحب الفصول

فان الارشاد ربما يجتمع فيه مع مصلحته

بل يمكن ان لا يكون للتجرّي وان كان عند العقل قبيحاً بل هو ... فلا ابدين

او من باب الحكمة كما هو الحق ودفع اليه من ظاهرها اما بحمل الامر فيها على الاوامر الارشادية فيكون نظير القسم الاول في عدم ورود الاشكال المذكور عليه واما بان نقول ان العقل بملاحظة اختلال النظام والجمع بين الضدين يحكم بالتخيير وحكمه بالتخيير هنا نظير حكمه به في تزاحم الواجبين اذا لم يكن الاهمية في البين كما في انقاذ الغريقين واطفاء الحريقين فيكون التخيير عقليا ويكشف عن ان مراد الشارع هو التخيير فيكون شرعيا ايضا او بملاحظة الانواع فيكون نوعيا وبملاحظة الافراد يكون افراديا فان قلت ان المكلف لو لم يقدر على جمعها يكون مراد الشارع هو التخيير ولو قدر على جمعها يكون مراده هو التعيين فيلزم استعمال اللفظ في المعنيين وهو غير مرضي عند المحققين قلت ان الامر مستعمل في التعيين والتخيير من العقل والعرف المتروك في تزاحم الواجبين من جهة التزاحم بان يكون المطلوب كليهما ومراد الشارع كلاهما ولكن القصور في المكلف لاتيان المامورين لا من جهة

ولزوم ان ان يرجع ما بان المكلف لا يقدر على جمع الكل فيكون مكلفا بالمقدور وبان ربما يقع ... بحر من موضوع شروط القدرة

جهة التعارض بان يكون المطلوب احدهما ابتداءً لغم يعني الكلام فيما اذا كان فيها الاهم فكيف يحكم العقل بالتخيير والمستحبات من هذا القبيل لان الاهم فالاهم فيها موجود فلا يحكم به ولكن فيه ان تقديم الاهم على غيره انما يكون في الواجبات واما المستحبات فالثابت من بناء العقلاء وسيرة المسلمين طرا من اول الاسلام الى زماننا هذا على عدم تقديم الاهم فيها بل فعلوها ولم يلاحظوا فيها الاهمية وعقد كاشف الغطاء في مقدمات ~~دليل الانسداد~~ كتابه بابا لذلك ومحصله انه لا ينبغي تقديم الراجح بالذات على المرجوح بالذات ونبّه بذلك بناء العقلاء وسيرة المسلمين على عدم التقديم بل بناء العقلاء في سائر الملل على خلاف ذلك والا فينحصر الزيارة في زيارة الرسول ص وينحصر الذكر في كلمة لا اله الا الله وذكر كلاما طويلا من اراده فليراجع اليه وما ذكرنا يصلح

لان يكون الجواب عن الاشكال المذكور لا ما ذكره صاحب الفصول من ان التكليف بها على وجه الترتيب لانا ذكرنا سابقا من انه باطل لانه يتوقف على العصيان وهو يحصل بمضي الوقت بمقدار العمل وما نحن فيه ليس كل الان وقته باق ابدا مضافا الى انه يلزم من هذا ان التكليف في كل زمان واحد مع انه ليس كل ولا ما ذكره للصاحب من ان الامر بالمستحبات معلق على مشية العباد لانه باطل فقد ظهر مما ذكرنا ان ادلة المستحبات لو كانت دالة على الكل وكانت متعلقة بالعام الاصولي اعني كل فرد فرد فيلزم العسر والحرج فلا بد من صرفها عن ظاهرها اما بالحمل على الارشاد فيكون حالها حال القسم الاول واما بالحمل على التخيير من جهة حكم العقل بالترتيب الذي مر ومن هنا يعلم الجواب عن الاشكال الاخر الذي اورد وهما علي في الامر بالمستحبات من كونه مستلزما للامر بالضدين في ان واحد لان المكلف مكلف في ان واحد بتلاوة القران وزيارة المؤمن وهما ضدان

ويمكن الجواب عنه بان اوامرها محمولة على الارشاد

وهما ضدان والامر بالضدين في ان واحد قبيح عقلا فان قلت لو لم يجز التكليف العسر لما وقع لان الوقوع على الجواز وقد وقع في الشرع كثيرا كما في المستحبات كالصوم في الصيف والجهاد بالسيف وغيرهما من المستحبات العسرة المشتملة على العسر فان كلا منها مشتمل على العسر فيكشف عن جواز التكليف العسر ولو في الواجبات فلو كان الاحتياط موجبا للعسر فلا يضر لوقوع التكليف العسر في الشرعيات قلت اولا ان العسر ان لم يبلغ المجحف (?) اختلال النظم فقد ذكرنا سابقا ادلة نفيه لفظية ظنية قابلة للتخصيص فيكون ادلة المستحبات مخصصة لها وان كان بالغا الى حد الاختلال فيكون التكليف به قبيحا عقلا فلا يامر الشارع به لا وجوبا ولا استحبابا وثانيا ان المستحب لما جاز تركه فاذا اتى به المكلف واقدم عليه فكانه هو الذي الزم على نفسه هكذا ذكره الاستاد دام ظله في الدرس ولكن يمكن ان يناقش فيه بان المستحب وان جاز تركه ولكنه تكليف عسر وهو قبيح لا يصدر من

الشارع وثالثا ان ادلة نفي العسر والحرج مختصة بالتكليف
الالزامي ولا تشمل المستحبات لانها اما ان تكون من
قبيل الاجماع واما ان تكون من قبيل الاخبار واما ان تكون
من قبيل الايات اما الاجماع فلما كان دليلا لبيا فلا بد
من الاقتصار على القدر المتيقن وهو الواجبات
واما الاخبار فمفادها مفاد الايات واما الايات
فعمدتها قوله تعالى ان الله يريد بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر وله احتمالات اربعة احدها ان يكون المراد
من قوله تعالى ولا يريد بكم العسر انه لا يجب وثانيها ان
يكون المراد منه يبغض وثالثها ان يكون المراد منه انه
لا يطلب العسر مطلقا لا الزاما ولا استحبابا ورابعها
ان يكون المراد منه انه لا يطلبه الزاما اما على الاحتمالات
الثلثة الاول فتشمل المستحبات واما على الاحتمال
الاخير فلا تشملها وتكون مختصة بالواجبات فتكون
مجملة فلا يصح التمسك به ولكن يمكن ان يناقش فيه
بانه ليس منه

فظهر ان الاصل الاولي في التكليف الالزامي وفي الاصحاب لم يفرقوا منها ...

بانه ليست هذه الاية عمدة الايات بل عمدتها قوله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج والجعل اعم من الجعل الالزامي او
الاستحبابي وان قلت ان ادلة نفي العسر معارضة بالادلة
الناهية عن العمل بغير العلم فان الاول يدل بعموله الالتزامي
على وجوب العمل بالظن فان لازم بطلان الاحتياط الكلي
لكونه موجبا للعسر والحرج هو الامتثال الظني والعمل
بالظن في مقام الامتثال والثاني يدل بمدلوله المطابقي
على حرمة العمل بالظن مع والترجيح مع الثاني لكونه
اكثر عددا لان الايات منها تكون قريبة الى مائتين و
الاخبار منها تكون قريبة الى خمسمائة على ما حكي عن
السيد عبد الله الشبري او الشوشتري ولا اقل من التساوي
وعدم الترجيح ولكن اذا تعارضا تساقطا فيرجع الى
الاصل الاولي وهو فيما نحن فيه اصالة الاحتياط قلت
ان حرمة العمل بالظن ليست حرمة ذاتية مثل شرب الخمر و
الزنا بل تكون حرمة عرضية ناشئة عن احد الامرين احدهما
التشريع وهو محرم بالادلة الثلثة او الاربعة وثانيهما
من جهة

و ... الاحتياط ...

الاول اعني كونه مستلزما لمخالفة الواقع ولا يلزم شيء منهما في العمل بالظن
فيما نحن فيه اما التشريع فلان العمل بالظن فيما نحن
من باب الاحتياط وهو لا ينافي التشريع بل يجامعه
لان التشريع ادخال ما ليس من الدين فيه والاحتياط
هو الاتيان بجميع محتملات الوجوب رجاء
لامتثال الواقع لا بقصد انه الواقع وانه حكم الله واما
الثاني اعني مخالفة الواقع فلان الواقع الاولي غير
معلوم حتى يعلم مخالفته وعدمها والواقع الثانوي هو
مفاد الاصل والاصل العملي فيما نحن فيه هو اصالة الاحتياط
والعمل بالظن من باب الاحتياط وبعبارة اخرى ان
الواقع الثانوي لو كان هو الاحتياط والعمل بالظن
فيما نحن فيه ايضا من باب الاحتياط هذا هو الحق
التحقيق ولكن اذا كانت حرمة العمل بالظن عرضية
كما هو الحق واما على القول بكونها ذاتية كما هو ظاهر
كلمات جماعة فنقول اولا ما ذكرنا مرارا ان ادلة نفي
العسر والحرج حاكمة على جميع العمومات المتعلقة
للتكاليف

للتكاليف ومن جملتها العمومات الناهية عن العمل بغير العلم
ومفسرة لها ومبينة لمقدار دلالتها فكيف يعارض المفسر
بالفتح مع المفسر بالكسر وثانيا سلمنا التعارض بينهما
كما يقول به المحقق القمي في مقام اخر ولكن الترجيح مع
الادلة النافية للحرج لعمل الاصحاب به وهو يكشف عن وجود
مرجح خارجي اطلعوا عليه واختفي علينا ولكن نقول ان العامين
من وجه انما تساقطا اذا لم يكن لاحدهما اظهر من الاخر واما
اذا كان كذلك فيرجح الاظهر على غيره وما نحن فيه من هذا
القبيل لان الادلة النافية للحرج اقل افرادا واذا قلت
وكلما قل افراده قل احتماله كثر ظهوره وثالثا سلمنا عدم
ادلة نفي الحرج اظهر ولكن نقول ان الادلة حرمة العمل
بالظن تطرق عليها التخصصات الكثيرة وخرج عن تحتها
الافراد الكثيرة بخلاف ادلة نفي الحرج اذ لم يخرج
عن تحتها الا اقل قليل وكلما يكون اكثر تخصيصا فهو موهون
ولذا قال بعض الاصوليين ان العام المخصص لا يكون
حجة في الباقي فعلى هذا يكون الترجيح مع ادلة نفي الحرج

فيكون اكثر ...

وإن أبيت إلّا تسليم عدم كونها أقلّ تخصيصاً فلا علينا أن نقول إنّ
أدلّة نفي الحرج في كلّ مورد يكون التكليف فيه تكليفاً حرجيّاً
ولكن نقول إنّ ظاهر الأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ
غير موارد يلزم من العمل بالاحتياط الحرج وتلك كما
أنّ أدلّة نفي الحرج آبية عن التخصيص لكونها واردة
في مقام الامتنان بخلاف أدلّة حرمة العمل بالظنّ
فإنّها آبية عن التخصيص وستأتي أنّه لا تعارض بينهما
أصلاً لأنّ أدلّة نفي الحرج تدلّ على نفي وجوب الاحتياط
لا على وجوب العمل بالظنّ حتّى تكون معارضة مع
الأدلّة الناهية عن العمل بغير العلم نعم تدلّ على وجوب العمل بالظنّ
لو انضمّ إليها جميع مقدّمات دليل الانسداد فقد تلخّص
ممّا ذكرنا بطلان مرجعيّة الاحتياط الكلّي بعد انسداد
باب العلم كبطلان مرجعيّة أصالة البراءة هذا وقد ذكر
بعض الأصوليّين وجوهاً لبطلان الاحتياط الكلّي
بعضها محلّ نظر بل منع ومرجع هذه إلى إثبات عدم
المقتضي كما أنّ مرجع ما ذكرنا من الوجوه إلى إثبات المانع
منها

منها أنّ مقتضى العلم الإجمالي حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب تحصيل
العمل في المظنونات لا الموافقة القطعيّة حتّى يجب
الاحتياط وفيه أنّه إنّما يتمّ إذا لم يكن العلم الإجمالي
منجّزاً للتكليف ولكن قد أثبتنا في محلّه أنّ العلم
الإجمالي كالعلم التفصيلي منجّز للتكليف ومنها أنّ
مورد الاحتياط فيما إذا لم يكن دوران الأمر بين المحذورين
وما نحن فيه من هذا القبيل لأنّ في العمل بالظنّ قولاً بوجوبه
فلا يجوز الاحتياط لأنّ الاحتياط لإحراز الواقع
وهو غير ممكن في الفرض المذكور وفيه أوّلاً أنّ القول
بوجوب العمل بالظنّ إنّما هو فيما إذا كان ذلك لمكان دليل
لم يكن عليه دليل كما هو المفروض فيما نحن فيه فالقول بوجوبه
غير معلوم بل معلوم العدم هكذا ذكره الأستاذ دام ظلّه وفيه أنّ عدم
القول بوجوبه إنّما فيما إذا لم يتمّ على اعتباره دليل ومنها أنّ المقتضي للاحتياط
هو العلم الإجمالي بوجود واجبات كثيرة ومحرّمات كثيرة في
الوقائع المشتبهة لأنّ العلم إذا حصل الاشتغال
يقيناً والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة فإذا حصل
دليل الانسداد والمفروض فيما نحن فيه أنّه وإن لم يتمّ على اعتباره

بالعمل بالمظنونات لأنّ منشأ العلم الإجمالي المذكور لا
يخلو إمّا أن يكون نفس الوقائع المشتبهة مع قطع النظر
عن الأمور الخارجيّة وإمّا أن يكون أخبار الشارع
كتاباً وسنّة وإمّا أن يكون تراكم الظنون والأمارات وكثرتها
كما في مثل ملاحظة الأخبار وفتاوى العلماء والشهرات
وغيرها من الأمارات الظنّيّة أمّا الأوّل فهو لا يكون
بنفسه سبباً للعلم الإجمالي المذكور وإلّا فلم يكن الخلاف
في لزوم الاحتياط الكلّي الحاصل بالعمل بالسلاسل
الثلاثة من المظنونات والمشكوكات والموهومات والحاصل
أنّه لو كان سبب العلم الإجمالي نفس بعض الوقائع المشتبهة
فلا خلاف في الاحتياط الكلّي وأمّا الثاني فهو مفقود
كتاباً وسنّة وعلى تقدير تسليمه فلازمه هو الاحتياط
الكلّي من دون خلاف فتعيّن الثالث فينحصر على هذا
كون الاحتياط في المظنونات دون المشكوكات
والموهومات لأنّ كثرة الشكّ والوهم لا تصير سبباً للعلم الإجمالي
ولنبّه على ما ذكرنا من كون كثرة الظنون صارت للعلم
الإجمالي

الإجمالي أمران أحدهما أنّه لو لم ينضمّ بالمظنونات المشكوكات و
الموهومات لبقي العلم الإجمالي ولو كانا سبباً له لما بقي
وثانيهما أنّه لو أخذ بعض المظنونات وأقيم مقامه المشكوكات
والموهومات لما زال العلم الإجمالي ولو كانا سبباً له لزال
قال الأستاد هذا الوجه وجه وجيه ولكنّه زاده في
سالف الزمان بعد اختياره أنّ ما منّا من واقعة
إلّا وقد بيّن حكمها فحصل العلم من نفس الوقائع
فعلى هذا يكون المقتضي للاحتياط موجوداً في السلاسل
الثلاثة ومنها أنّ العمل بالاحتياط مخالف للاحتياط لأنّ
المشهور بين العلماء اعتبار نيّة الوجه بمعنى تمييز الواجب
من المندوب اجتهاداً أو تقليداً ولذا ذهب المشهور إلى بطلان
عبادة تارك الطريقين قال العلّامة في الإرشاد في أوائل
الصلاة يجب معرفة واجب أفعال الصلاة من مندوبها وإيقاع
كلّ منها على وجهه فلو عمل بالاحتياط حصل الإخلال بنيّة
الوجه وهو مخالف للاحتياط لذهاب المشهور إليها مع أنّ
من نيّة الوجه العمل بقول المشهور احتياط في المسألة
والعمل بالاحتياط في الوقائع المشتبهة احتياطاً في المسألة

الاصولية والمسئلة الاصولية مقدمة للمسئلة الفرعية لتفرعها و
الاحتياط في ذي المقدمة مقدم على الاحتياط في المقدمة
فيجب العمل بالظن حتى حصلت نية الوجه وبعبارة اخرى
ان الاحتياط في ذي الطريق مقدم على الاحتياط في
الطريق وفيه اولا انا لسنا كالين في اعتبار نية الوجه
بل نكون قاطعين بعدم اعتبارها ومورد الاحتياط
كما في الاصول العملية هو المشكوك وثانيا سلمنا انا
لا نقطع بعدم اعتبارها لاجل الاجماع الذي ادعاه
السيد الرضي في مسئلة الجاهل بوجوب القصر على
بطلان صلوة من لا يعلم احكامها وقرره اخوه السيد
المرتضى فيه وان اجابه بما لا يخلو عن اشكال بل منع
من ان الجهل مغير للحكم الشرعي وفيه ما فيه من الايرادات
التي اوردناها عليه في محله ولكن الشك في اعتبار نية
الوجه انما يكون شكا في شرطيتها والمشهور كما هو المختار
في الشك في الشرطية ان المرجع والمحكم هو اصالة
البرائة فان قلت ان الرجوع الى اصالة البرائة انما هو
فيما اذا
ومتمثلا ولو لم يعلم بان امره للوجوب

فيما اذا كان الشك في التكليف وما نحن فيه ليس من هذا
القبيل لان الشك فيه انما يكون في الاطاعة والامتثال
فمقتضى قاعدة الاشتغال هو الرجوع الى اصالة الاحتياط
وانها المرجع فيه حتى عند القائلين بالبرائة لان
الاشتغال اليقيني يستدعي البرائة اليقينية وهي لا تحصل
الا بالاحتياط قلت اولا ان الرجوع ما ذكرت من ان
المرجع في الشك في الاطاعة والامتثال هو
اصالة الاحتياط مسلم وسلم ولكنه فيما اذا لم يكن
للشارع طريق خاص للاطاعة وامتثال اوامره وحوّل
طريق الاطاعة والامتثال الى العرف فلو شك
في مدخلية شيء في الاطاعة والامتثال فلا بد من
الاتيان به واما اذا كان للشارع طريق خاص وكان بيانه
من وظيفته ولم يبينه وشك في مدخلية شيء زائد على
طريقة العرف والعقلاء فالحكم فيه اصالة البرائة
ويرجع اليها ويقال الاصل برائة الذمة عن وجوبه فما ذكره من
ان المرجع في الشك في الاطاعة والامتثال

هو اصالة الاحتياط على اطلاقه ممنوع بل كلما يكون بيانه
من وظيفة الشارع ولم يبينه فالمرجع فيه هو
اصالة البرائة من دون فرق بين ان يكون الشك
في التكليف او في المكلف به ولو اغمضنا وتنزلنا عن ذلك
وقلنا بان المرجع فيما نحن فيه هو اصالة البرائة ولكن
الدليل الاجتهادي موجود ينفي اصالة الاحتياط
به وهو الاطلاقات وليس المراد منها اطلاق
اوامر العبادات مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة حتى
يقال انها مجملة اهانة ذاتية كما يقول به الصحيحي
او عرضية كما يقول به الاعم او يقال انها واردة في مورد
حكم اخر وهي تشريع الاحكام او يقال بان التمسك بالاطلاق
في مقام نفي القيد المشكوك انما يكون في القيد
الذي جاء من قبل الهيئة لا من قبل المادة ونية
الوجه انما جائت من قبل المادة بل المراد منها
هو اطلاق قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول
لان الامر بالاطاعة مطلق فاذا شك في مدخلية
شيء في الاطاعة نتمسك باطلاقه ولما كان الشك
في مدخلية

في مدخلية اعتبار نية الوجه في الاطاعة فنتفي باطلاق
اوامر الاطاعة وثانيا ان اعتبار نية الوجه ينافي طريق
العرف والعقلاء لان بنائهم على عدم اعتبارها
لان الموالي اذا امروا عبيدهم يأتي العبد بالمأمور به
لاجل امر المولى فهم يعدون مطيعين وممتثلين ولو
لم يعلموا ان امر المولى للوجوب وثالثا سلمنا
اعتبار نية الوجه ولكنه مشروط بالتمكن والقدرة
كما في التكاليف وفي مورد الاحتياط غير مقدور
للمكلف لانه يعتبر في القصد الجزم لانه لم يتعلق الا
بما علم علما وجدانيا او علما شرعيا اعني الظن الخاص وما
نحن فيه ليس كذلك لانه ما ظن وجوبه ليس معلوما
بل يكون مظنونا بالظن الذي لا يكون دليل على
اعتباره وحاصله انا سلمنا امكان اعتبار نية
الوجه وامكانه ولكن نقول ان قصد الوجه في كل شيء
بحسبه فان كان الواقع معلوما فياتي به بنية الوجه
الواقعي وان لم يكن كذلك فياتي به بنية الوجه الظاهري

کما تقتضیه ارباب الظنون الخاصة نیة الوجه فی
موارد خاصة فی مقام الاحتیاط وسادسها ان
نیة الوجه لاتنافی الاحتیاط لا ان الاحتیاط
تکرار العمل فینافی بواسطة منها تقتضیه الوجه و بواسطة
اخر تقتضیه القربة من باب الاحتیاط ومنها انه لا دلیل
علی وجوب الاحتیاط بل هو امر مستحب اذا لم یوجب
الحقوق الواجبة وفیه انه ان اراد غیر ما اذا کان
مشوبا بالعلم الاجمالی وبعبارة اخری ان اراده
صورة الشک فی التکلیف فما ذکره صحیح لعدم
الدلیل علی وجوب الاحتیاط کما ذکره وان
اراد ما اذا کان الشک مشوبا بالعلم الاجمالی
وبعبارة اخری ان اراده صورة الشک فی
المکلف به فما ذکره من ان الاحتیاط مستحب
ممنوع لما ذکرنا وانت فی محله ان العلم الاجمالی
منجز للتکلیف کالعلم التفصیلی فقد تبین مما ذکرنا ان الدلیل
علی بطلان الاحتیاط الکلی وبطلان کونه مرجعا
عند الانسداد

عند الانسداد ما قدمناه من الوجوه الثلثة من الاجماع
واختلال النظام والعسر والحرج وواحد من الوجوه
التی ذکره بعض الاصولیین لا ما ذکره ذلک البعض من
الوجوه المذکورة ولکن ما ذکرناه ایضا من الوجوه الثلاثة
غیر تام وبعضها الاخری تام ولکنه غیر مثبت للمدعی
اما الاجماع فلان المسئلة غیر معنونة فی کلامهم
حتی تکون اجماعیة مع ان المسئلة من المسائل
المستحدثة والاجماع لیس بحجة فیها واما النافی اعنی
اختلال النظم فلان الاحتیاط وظیفة المجتهد
فیحتاط بمقدار لا یلزم الاختلال من الاحتیاط فیه واما
ما ذکره ذلک البعض بعض الاصولیین فلانا نقول ان
سبب العلم الاجمالی تراکم الظنون والامارات وکثرتها لا یکون   لیس
نفس الوقایع المشتبهة مع ملاحظة بقاء التکالیف ومع
ملاحظة الاشتراک فی التکلیف واما العسر فهو وان کان

تاما ولکنه لا یثبت مدعاهم لان مدعاهم اثبات العمل بالظن
وکونه حجة شرعیة ولو بدلیل العقل لانهم یعملون فی المظنونات
بالظن واجروا الاصول الاربعة فی المشکوکات والموهومات
بزعم ان الظنون المطلقة انما تمیز التکالیف الواقعیة
المجهولة المعلومة اجمالا ولذا یرتفع العلم الاجمالی بالعمل بالظن
فی المظنونات وتصیر المشکوکات والموهومات شکا بدویا
فیرجع فیها الی الاصول الاربعة کل فی مورده مثل
الشک فی الاقل والاکثر الاستقلالیین فان العلم الاجمالی
فیه ینحل الی العلم التفصیلی بالنسبة الی الاقل و
الشک البدوی بالنسبة الی الاکثر ونظیره ما لو قامت
الامارة الشرعیة کالبینة علی نجاسة احد الانائین المشتبهین
المعلوم بالاجمال فانه یصیر معلوما تفصیلا والاخر
شکا بدویا فیرجع فیه الی اصالة الطهارة وفیه ان العسر
لا یثبت ذلک لان غایته انه ینفی الاحتیاط الکلی الموجب
له لا انه یثبت حجیة الظن ولا یرفع الید عن الاحتیاط الا
بالضرورة

بالضرورة والضرورات تقدر بقدرها فحینئذ نقول ان العسر
یندفع بترک الاحتیاط فی بعض الموهومات بالوهم الضعیف
بان یکون الظن القوی کالظن الاطمینانی علی خلافه مثلا ان
یکون المظنون بالظن الاطمینانی عدم الوجوب فیکون الوجوب
موهوما بالوهم الضعیف فان قلت ان العسر لا یندفع
بترک الاحتیاط فی بعض الموهومات قلنا اولا انه ممنوع
وعلی تقدیر تسلیمه ترکنا الاحتیاط فی جمیع الموهومات
فتبقی المشکوکات والمظنونات علی حالتهما من الاحتیاط
فیعمل بالاحتیاط فیها لان المشکوکات قلیلة لان
المجتهد یظن باحد طرفی المشکوک غالبا فلا یلزم العسر من
العمل بالاحتیاط فیما بقی من المشکوکات وان قلت کل من
قال بترک الاحتیاط فی الموهومات قال به فی المشکوکات
ایضا فالاجماع المرکب قلت ان هذا الاجماع تقییدی لاختلاف
جهة عمل المجمعین لان القائلین بالظن الخاص یعملون بالاصول
فی المشکوکات والموهومات من جهة عدم وجود الظن الخاص

عندهم

واما القائلون بالظن المطلق فيعملون بالاصول فيها من جهة
ارتفاع العلم الاجمالي بالعمل بالظن في المظنونات وصيرورتها
شكا بدويا واما تنظير الظن المطلق بالظن الخاص فهو
في غير محله لان الظن الخاص حجة شرعية وهو معين التكاليف
المجهولة ويصير المشكوكات والموهومات خالية عن العلم
الاجمالي وشكا بدويا بخلاف الظن المطلق فان
العمل به حال الانسداد من باب الاحتياط وثانيا ان
بنائهم على تقديم الظنون الشخصية التفصيلية الحاصلة من
الامارات كالشهرة والاجماع المنقول ولاخلاف والاولوية
وغير ذلك على الظنون النوعية اعني الاصول اللفظية الظاهر
من كلماتهم في الفقه بان يلتزموا بتخصيص العمومات وتقييد
المطلقات بها فيعاملون معها معاملة الظن الخاص ويقولون
كما ان الظن الخاص في حال الانفتاح يخصص العمومات ويقيد المطلقات
فكذلك الظن المطلق في حال الانسداد والحاصل ان مما ادعوه
انه مع وجود الظن المطلق لا يعمل بالعمومات والمطلقات
ودليلهم لا يثبت ذلك وفيه ان قياس الظن المطلق

على

على الظن الخاص قياس مع الفارق لان الظن الخاص ثبت حجيته عند
ارباب الظن الخاص بالدليل القطعي فيكون بمنزلة العلم والاصول اللفظية
كانت او عملية يؤخذ في موضوعها عدم الدليل فاذا كان في مقابلها
ظن خاص فيقدم عليها ويكون حاكما عليها بخلاف الظن المطلق فان
العمل به في حال الانسداد من باب الاحتياط لان مقتضى العلم الاجمالي
كما عرفت هو الاحتياط الكلي الحاصل غاية الامر رفع اليد عنه
في المشكوكات لاجل لزوم العسر فيبقى المظنونات على حالها باقية
من الاحتياط فالازم على مذهبهم هو التفصيل بين العمومات
الموافقة التي وافقت الاحتياط بان تكون مثبتة للتكليف وبين
العمومات التي خالفت الاحتياط بان تكون نافية للتكليف اعني
الاستحباب والكراهة والاباحة بان يقولوا ان العمومات ان كانت نافية
للتكليف فيعمل بالظن المطلق للعلم الاجمالي بخلافها ولو كانت
مثبتة للتكليف بان يكون مفادها هو الوجوب او الحرمة
فيعمل بها دون الظن المطلق فان قلت انا نعلم اجمالا ورود
التخصيصات الكثيرة بحيث انها لا تصلح للاعتماد عليها وصار

لو كانت

يتم

مجملة قلت اولا نمنع كثرة التخصيص عليها وثانيا على تقدير تسليمه
انما يكون في العبادات وبعض المعاملات واما غيرها من ابواب
واحياء الموات وغير ذلك فلا وثالثا سلمنا ورود التخصيص
على جميع العمومات ولكن نقول اذا تفحصنا ووجدنا البعض المخصصات
مثل الخبر الصحيح المشهور الذي تم به الفقه وعملنا به ارتفع العلم
الاجمالي وظننا بعدم المخصص غيره ومنه انظر علما او رجحه المنكرون
للعمل بالعمومات لعدم الفحص بقضا حينئذ كانهم قالوا ان الفحص لو كان
ناقصا فلا ينفع ولو كان تاما فلا يحصل لعدم جميع الاخبار
بايدينا وتوضيح الجواب منه اذا تفحصنا ولم نجد الا البعض من المخصصات
وعملنا بها ارتفع العلم الاجمالي بعده واما ثالثا فلان بنائهم في
العمل عليهم وفتواهم لمقلديهم على طبق الوجه الذي ادت
ظنونهم به ويكتبونه في رسالتهم العملية المعمولة لمقلديهم ان
هذا واجب ويفتون بكونه واجبا مثلا اذا سئلوا عنه اجابوا
بانه واجب مع ان دليلهم لا يثبت ذلك بل يثبت
كون العمل بالظن من باب الاحتياط وكونه مقارنا له
بل في الحقيقة

لبقاء العلم الاجمالي ايضا

بل في الحقيقة يكون العمل به لكونه مقتضى العلم الاجمالي لا بالظن
ولانه مقدمة علمية لاحراز الواقع وهي ليست بواجبة حتى
يكتبوا ويفتوا بانه واجب فان قلت انكم قد ذكرتم سابقا
ان المشكوكات لما كانت قليلة عمل فيها بالاحتياط لعدم كونه
موجبا للعسر وهو مما لم يقل به احد من الاصوليين ولا
من الاخباريين ولا من ارباب الظنون الخاصة ولا من ارباب
الظنون المطلقة ولا وجه له الا الاجماع حتى يقال ان هذا
الاجماع تعبدي لاختلاف جهة عمل المجمعين من ارباب
الظن الخاص وارباب الظن المطلق بالتقريب الذي
مر بل للظن بان المرجع فيها ليس هو الاحتياط فاذا ظن ان
المرجع فيها ليس هو الاحتياط فظن بان المرجع فيها
هو الجاري الاصل المتبع في ذلك المورد من اصالة
الاحتياط او من الاستصحاب والبرائة والتخيير ويجيء في
تنبيهات دليل الانسداد ان نتيجة ~~دليل~~ مقدمات
دليل الانسداد ليس خصوص الظن بالواقع كما يقول به المحقق

الشريف ومن تبعه ولا خصوص الظن بالطريق كما يقوله صاحب
الحاشية واخوه صاحب الفصول قده بل يتعين مطلق
الظن سواء كان بالواقع او بالطريق وبعبارة اخرى
ان نتيجة مقدمات دليل الانسداد حجية الظن بالحكم الشرعي
الفرعي سواء كان من دون الواسطة او بالواسطة قلت ان
هذا مستلزم للدور وذلك لان بطلان الاحتياط يتوقف
على اثبات دليل الانسداد مطلق الظن سواء كان في
الطريق او في الحكم الشرعي وهو ايضا متوقف على اثبات
المقدمات من جملتها بطلان الاحتياط هذا محصل ما ذكره
الشيخ العلامة الانصاري قده في الرسالة من الايراد
والجواب ولكن اورد عليه بانه ينتقض بالموهومات فان المظنون
فيها هو عدم التكاليف فاذا ظن بعدم التكليف فقد ظن بان المرجع
فيها هو الاصل الجاري في ذلك المورد فعلى هذا تصير الاصول
مظنونة الاعتبار واعتبار هذا الظن لاجل التعميم في
نتيجة مقدمات دليل الانسداد مع انه يتوقف على بطلان
الاحتياط وهو ان العمل بالاصول في الموهومات ليس لاجل
التعميم فان قلت

التعميم في نتيجة مقدمات دليل الانسداد بل لاجل لزوم العسر قلت
ان لزوم العسر لا يعين العمل بالاصول في خصوص الموهومات
دون المشكوكات بل يثبت ترك الاحتياط في الجملة فهو يحصل
بالعمل بالاصول في بعض المشكوكات وفي بعض الموهومات
وحاصل الايراد الاول انا لو لم ندع العلم بعدم وجوب الاحتياط
في المشكوكات ولا اقل من الظن بعدم وجوبه والظن بعدم
وجوب الاحتياط مستتبع للظن بان المرجع فيها هو الاصول
كل اصل في مورده فتصير الاصول مظنونة الاعتبار والثابت
بدليل الانسداد هو حجية مطلق الظن سواء كان متعلقه
هو الحكم الشرعي الفرعي او الطريق اليه فح لا وجه للاحتياط في
المشكوكات كما ذكرتم سابقا وادعيتم ان الاحتياط في
كلها لا يوجب العسر وحاصل الجواب هنا انه مستلزم
للدور لان بطلان الاحتياط يتوقف على كون دليل الانسداد
منتجا لحجية مطلق الظن وهو ايضا يتوقف على اثبات المقدمات
من جملتها بطلان الاحتياط فلا بد في المشكوكات من

الاحتياط ولكن يرد عليه بانه منقوض بالموهومات فان عدم وجوب
الاحتياط فيها انما هو لاجل الظن بعدم التكليف والظن
بعدم التكليف مستتبع للظن بان المرجع فيها هو
الاصول كل اصل في مورده فتصير الاصول مظنونة
الاعتبار واعتبار هذا الظن من جهة التعميم في نتيجة
دليل الانسداد بان يكون الثابت به حجية مطلق الظن
سواء كان متعلقه هو الحكم الشرعي الفرعي او الطريق
اليه مع انه يتوقف على بطلان الاحتياط فاثبات عدم
الاحتياط في الموهومات ايضا مستلزم للدور فلما
كان عدمه مستلزما للدور فلا بد من الاحتياط
فيها فان قلت ان العمل بالاصول في الموهومات انما هو
لاجل لزوم العسر والحرج المنفيين لا لاجل التعميم
في نتيجة دليل الانسداد حتى يقال انه مستلزم
للدور قلت ان لزوم العسر لا يوجب تعيين العمل
بالاصول في الموهومات دون المشكوكات بل يثبت
ترك

ترك الاحتياط في الجملة وهو يحصل بالعمل بالاصول في بعض المشكوكات
وفي بعض الموهومات فان قلت ان الموجب لتعيين العمل
بالاصول في الموهومات موجود وهو ان سبب الاحتياط
في ... فيها ضعيف للظن بعدم التكليف فيها بخلاف سبب
الاحتياط في المشكوكات فانه قوي لتساوي
الاحتمال في التكاليف نفيا واثباتا قلت ان سبب الاحتياط
في المشكوكات وان كان قويا الا ان الاصول فيها مظنونة
وهو يعارضه هذا كله في بطلان الطريق الاول اعني الاحتياط واما بطلان
الطريق الثاني اعني الرجوع في كل واقعة الى الاصل
المتبع فيها من غير التفات الى العلم الاجمالي بوجود الواجبات
والمحرمات بين الوقايع بان يلاحظ نفس الواقعة
فان كان فيها حكم سابق احتمل بقائه فهو مجرى الاستصحاب
كالماء المتغير بعد زوال التغير والا فان كان الشك في
اصل التكليف مثل شرب التتن فهو مجرى اصل البرائة
وان كان الشك في تعيين المكلف به مثل القصر والاتمام فان كان
الاحتياط ممكنا فهو مجرى اصل الاحتياط والا التخيير

كما اذا كان الشك في تعيين التكليف الالزامي مثل ما لو دار الامر
بين الوجوب والحرمة فلان العمل بالاصول النافية للتكليف
مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة للعلم الاجمالي بوجود
الواجبات الكثيرة والمحرمات الكثيرة في الوقائع المشتبهة
وبالاصول المثبتة للتكاليف من الاحتياط والاستصحاب
المطابق للاحتياط مستلزم للعسر والحرج المنفيين
مضافا الى ان العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات
في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع عن العمل بها
من حيث انها استصحابات كما صرح بذلك الشيخ العلامة
الانصاري في الرسالة ولكن اثبات ذلك مشكل لان للاحتياط
موردين احدهما الاقل والاكثر الارتباطيين والاخر المتباينان
اما الاول فلان الشك فيه راجعا الى الشك في التكليف
فيكون المرجع فيه هو اصالة البرائة واما الثاني
فلانه لا يكون المتباينان في الفقه كثيرا بحيث لو عمل
فيها بالاحتياط للزم العسر والحرج فاذا عمل بالاحتياط
في الفقه بحيث لا يلزم العسر فح لا تلزم المخالفة القطعية
الكثيرة

الكثيرة من العمل بالاصول النافية للتكليف من البرائة و
الاستصحاب الموافق لها لان موارده حينئذ قليلة ولو اغمضنا
عن ذلك لو عمل في بعض الفقه بالاصول النافية للتكليف وفي
بعضه الاخر بالاصول المثبتة فلا يلزم المخالفة القطعية الكثيرة
قطعا المعبر عنها بالخروج من الدين ولا العسر والحرج واما
التخيير فمورده المحذوران وهو في الفقه قليل واما ما ذكرنا
اخيرا من ان العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات
في الاستصحابات مانع عن العمل بها من حيث انها استصحابات
فهو مبني على القول بان العلم الاجمالي مانع عن موضوع الاستصحاب
وجريانه كما هو ظاهر كلام الشيخ العلامة الانصاري في
اخر الاستصحاب ولكن الحق انه مانع عن حجيته كما هو ظاهره
ايضا في التنبيه الثاني من الشبهة المحصورة حيث انه
بعد القول بان ظاهر كلام الاصحاب هو التسوية بين
كون الاصل في كل واحد من المشتبهين في نفسه هو الحل
او الحل لان المفروض عدم جريان الاصل فيهما لاجل معارضته
بالمثل فوجوده كعدمه قال ويمكن الفرق من المجوزين

لارتكاب ما عدا مقدار الحرام وتخصيص الجواز بالصورة الاولى ويكون
في الثانية بعدم جواز الارتكاب بناء على العمل بالاصل الصورة
فيها ولا يلزم هنا مخالفة قطعية في العمل بالاصل ولا دليل
على حرمتها اذا لم تتعلق بالعمل خصوصا اذا وافق الاحتياط
وحاصله ان مخالفة العلم الاجمالي اذا كان متعلقه بعدم
التكليف لا دليل على حرمتها كما لو كان الاناءان معلومي النجاسة
فعلمت طهارة احدهما واشتبهت فلو خولف هذا العلم الاجمالي
وعمل بالاصل فيها فلا تلزم المخالفة العملية هذا تمام الكلام
في بطلان الرجوع في كل واقعة من غير ملاحظة العلم
الاجمالي الى الاصول ولكن الاولى ان يقال ان العلم
الاجمالي بوجود الواجبات الكثيرة والمحرمات الكثيرة في الوقائع
المشتبهة مانع من العمل بالبرائة والاستصحاب الموافق
لها المخالف للاحتياط فيصير جميع الوقائع المشتبهة
موردا للاحتياط فلو عمل فيها بالاحتياط للزم العسر
والحرج هذا كله في بطلان الطريق الثاني واما بطلان
الطريق الثالث اعني رجوع الجاهل الذي انسد عليه باب
العلم

العلم في الوقائع المشتبهة الى المجتهد العالم بها وتقليده فيها فهو باطل لوجهين
احدهما الاجماع على ان المجتهد بالمسئلة لا يقلد المجتهد الاخر العالم
بها وثانيهما ان الجاهل الذي له ملكة وبذل الجهد هو مستند هذا
العالم وغلطه في استناده اليه لا دليل على حجية فتواه بالنسبة اليه
مثلا من يخطئ القائل بحجية خبر الواحد في فهم دلالة اية النبأ عليها
كيف يجوز له متابعته واي مزية له عليه حتى يجب رجوعه اليه و
لا يجب العكس ولذا اجمع العلماء على ان المجتهد اذا لم يجد دليلا
في المسئلة على التكليف كان حكمه الرجوع الى البرائة لا الرجوع
الى من يعتقد وجود الدليل على التكليف والوجه الثاني
احسن الوجهين لامكان المناقشة في الوجه الاول بان يقال
ان الاجماع دليل لبي والقدر المتيقن منه هو المجتهد الذي
لم ينسد عليه باب العلم فلا يشمل المجتهد الذي انسد عليه باب العلم
مضافا الى ان المسئلة من المسائل المستحدثة ولا حجية
للاجماع فيها هذا تمام الكلام في اثبات المقدمات الثلث
واما المقدمة الرابعة فهو انه لما ثبت وجوب التعرض
في الوقائع المجهولة المشتبهة المعلومة اجمالا الامر اما

القدر المتيقن من رجوع الجاهل الى العالم هو الجاهل [illegible] وانما

الواقع في حال انسداد باب العلم كما مر في المقدمة الاولى وثالثها ان تلك ايضا
ان الامتثال له لم يجب ان يكون على وجه الاحتياط وكلية
ايضا انه لم يجز الرجوع فيه الى الاصول الشرعية كما هو مقتضى
المقدمة حاكم العقل بتعين التنزل لامتثالها على وجه
الظن بالواقع فيها اذ ليس بعد الامتثال العلمي والظني
بالظن الخاص المعتبر في الشريعة الا الاحتمالات غير العلمية
كالقرعة والاستخارة والرمل والجفر مثلا وغيرها
وكلها باطلة فبعضها بالضرورة وبعضها بالادلة
فتعين العمل بالظن. وبعبارة اخرى ان للامتثال
مراتب اربع الاولى الامتثال العلمي التفصيلي وهو
يحصل بالاتيان بما علم تفصيلا انه مكلف به الثانية
الامتثال العلمي الاجمالي وهو يحصل بالاحتياط بان
ياتي جميع محتملات المامور به الثالثة الامتثال
الظني وهو يحصل باتيان ما يظن انه مكلف به الرابعة
الامتثال الاحتمالي وهو يحصل باتيان احد طرفي
المسئلة من الوجوب او التحريم وهذه المراتب مرتبة

بان لا يجوز

بان لا يجوز العدول عن سابقها الى لاحقها الا مع
تعذره على اشكال في الاوليين قد تقدم بيانه في اول
الكتاب في البحث عن حجية العلم الاجمالي ومنه التفصيل
ذكره الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة ولكن يرد
عليه امران احدهما انه جعل النتيجة مقدمة رابعة مع
انه لا بد ان يكون النتيجة غير المقدمة وثانيهما انه قال
هنا ان الظن حال الانسداد بالعلم يكون كالعلم في عدم
احتياجه الى جعل الشارع لا نفيا ولا اثباتا وهو مخالف
لما ذكره في اول الكتاب في مبحث حجية القطع حيث
انه قال ان ما ذكرنا في القطع جار في الظن ايضا لكن
فارق العلم في كيفية الطريقية حيث ان العلم طريق
بنفسه والظن المعتبر طريق بجعل الشارع ولكن يمكن
الجواب عنهما اما عن الاول فلان المقدمة الرابعة
مركبة عن العقد الايجابي والعقد السلبي والاول منه مذكور
في كلامه والثاني مطوي لم يذكره لاجل وضوحه واما

اعني الاحتمالات التي ذكرنا انها غير مرضية

عن الثاني فبان يقال ان مراده في اول الكتاب في حال
الانفتاح وهنا في حال الانسداد وبعبارة اخرى ان
مراده هناك هو الظن الخاص وهنا الظن المطلق و
ينبغي التنبيه على امور الاول في ان الثابت من مقدمات دليل
الانسداد هل هو حجية الظن في المسئلة الاصولية فقط
اعني الظن بالطريق او الظن في المسئلة الفرعية الشرعية الفقهية
اعني الظن بالحكم الواقعي فقط او كليهما وبعبارة اخرى
ان ما ثبت منها هو الظن بالطريق فقط او ذي الطريق
فقط او كليهما فيه اقوال الاول مذهب جماعة من
متاخري المتاخرين اولهم قال به المحقق الشيخ الدزفولي
التستري وان قال صاحب الفصول اني لم اجد
من سبقني اليه ولكن لا يخالفه لاحتمال عدم اطلاعه
عليه او كان مراده عدم وجدانه في الكتب المدونة
وعدم اعتنائه بقوله لكونه معاصرا له والثاني هو المعروف
من الكثير القائلين بمطلق الظن كالمحقق الشريف وغيره
والثالث مذهب الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة

وهو الحق

وهو الحق ودليل القائلين بالظن بالطريق وجوه وعمدتها امران احدهما
ما ذكره صاحب الفصول وهو انا نقطع بانا مكلفون في زماننا
تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة
الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين يقطع من
السمع بحكم الشارع بقيامه او قيام طريقه مقام القطع ولو عند
تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام
طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع
هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد وهو القطع
بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث
انه لا سبيل غالبا الى تعيينها بالقطع ولا بطريق يقطع من
السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك ولو عند تعذره
فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع
في تعيين ذلك الطرق الى الظن الفعلي الذي لا دليل على
عدم حجيته لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه واستدل
عليه بوجوه الاول الوجدان الثاني امر الشارع ببعض الامارات
ونهيه عن بعضها الآخر كالقياس ونحوه فانه يكشف عن ان له
طرقا مخصوصة والثالث الاجماع العملي وسيرة العلماء في استنباطهم
وظاهرهم الاتفاق على طرق خاصة للشارع وان اختلفوا

في تعيينه مثل ان يعمل بعضهم بالخبر الصحيح الاعلائي وبعضهم لا بل بالصحيح
المشهوري ايضا وثالث بالحسن ايضا ورابع بالضعيف بالحسن
بالضعيف ايضا وغير ذلك من الاقوال الاخر وهذه الاقوال
بل نقطع بان الشارع جعل طرقا مخصوصة ولكن انا نقول
ان ثبوت هذه الدعوى موقوف على اثبات مقدمات ستة
او سبعة لولا اثباتها لما يثبت المدعى الاولى القطع ببقاء
التكليف في حقنا تكليفا فعليا باحكام غير كثيرة الثانية القطع
بان الشارع نصب طرقا لها والثالثة كوننا مكلفين تكليفا
فعليا بمؤدى تلك الطرق بان يكون اصل التكليف مقيدا بمؤدى
الطرق او تخيير على الاحتمالين في كلامه الرابعة كون الطرق
المنصوبة في طرق ما بايدينا كالاجماع المنقول والشهرة
وغيرها من الامارات الظنية الخامسة عدم العلم بتلك الطرق
المنصوبة السادسة عدم جواز الاحتياط او عدم وجوبه
السابعة الحكم بحجية الظن في الظن بالطريق وهذه
المقدمات كلها الا الاولى محل نظر بل منع اما الاولى فلا اشكال
ولا خلاف من احد فيها واما الثانية اعني القطع بان الشارع
نصب طرقا لامتثال احكامه فلا يخلو اما ان يكون مراده
منه على سبيل الوجوب بان يجب عليه نصب الطرق لامتثال
احكامه

احكامه واما ان يكون مراده على سبيل التفضل بمعنى ان الشارع
هو نصب الطرق تفضلا علينا اما الاول فلا وجه له الا
لتوهم الا قاعدة اللطف بانه كان يجب على الله من
باب اللطف ان ينصب طرقا لامتثال احكامه بحيث
لو لم ينصبها لاستلزم الاخلال بالواجب وهو قبيح عن
الله تعالى كما ان الواجب عليه ان يجعل الاحكام للعباد وهي
ايضا ممنوعة لان القدر المتيقن من الواجب من باب
اللطف هو جعل الاحكام بانزال الكتب وارسال الرسل
ونصب الاوصياء واما طريق الامتثال فمن المحتمل القريب بل من المعلوم
احالة الشارع للعباد الى ما هو المتعارف بينهم في امتثال احكامهم
العرفية من الرجوع الى العلم او الظن الاطمئناني ومع فقده
تعين الرجوع بحكم العقلاء الى الظن الغير الاطمئناني في غاية
الامر انا نشك في الوجوب والاصل عدمه واما الثاني اعني
ما لو كان مراده على سبيل التفضل فهو وان امكن ولكن لا
دليل عليه الا الامور الثلثة المتقدمة اعني الوجدان
ونهي الشارع عن بعض الامارات والاجماع العملي بالتقريب
الذي ذكرناه وهي ايضا لا تثبت المدعى اما الاول اعني الوجدان

فلانه ليس دليلا الزاميا بل هو دليل اقناعي يكفي في رده القول
بان الوجدان على خلافه بان يقال انا وجدنا انا نشهد
بان الشارع لم ينصب طرقا لامتثال احكامه واما
الثاني اعني نهي الشارع عن بعض الامارات فلانه انما
يتم اذا كان لاجل وجود الطريق الخاص له ولكنه غير معلوم
لاحتمال ان يكون للمعاني الاخر احدها ان يكون لاجل
وجود مفسدة ذاتية وخبث ذاتي ومبغوضية ذاتية
فيه لكونه تشبها بابليس مثلا كما في بعض الاخبار مثل
سائر المحرمات كالخمر مثلا وثانيها ان يكون لاجل غلبة
المخالفة للواقع ومصادفته له قليلا والشارع لما احال
طريق امتثال احكامه الى العرف وكان يعلم ان العرف
ليس محيطا بجميع الاشياء ويعلم ان بعضهم يعمل به فلهذا نهى عنه
لا لما ذكره وثالثها ان يكون النهي عنه لاجل العامة القائلين
بالقياس حيث انهم تركوا الثقل الاصغر اعني الائمة عليهم السلام
الذي عنده الثقل الاكبر اعني كتاب الله ورجعوا الى اجتهاداتهم
وارائهم فقاسوا واستحسنوا فضلوا واضلوا فالنهي
من جهة انهم لم يرجعوا الى الائمة عليهم السلام واما الثالث اعني
الاجماع

للعوام [illegible] الامام

الاجماع العملي فهو اولا من جهة ان بعضهم كابن قبة احال
نصب الطريق عقلا وبعضهم منع وقوعه في الشرع كالسيد
وبعض من تقدم عليه وثانيا من جهة ان مجرد قول كل
من العلماء بحجية طريق خاص لا يدل على كون هذه الطرق
منصوبة ومجعولة من الشارع لانهم لم يصرحوا بان هذه
الطرق مجعولة منه واختلافهم ايضا لا يكشف عن تحقق
القدر المشترك بينهم بل انما يكشف عنه اذا كان قول كل منهم
بحجية طريق خاص منحلا الى خبرين احدهما الاخبار
عن الخصوصية والاخر الاخبار عن القدر المشترك
بان يقول كل منهم الطريق المجعول من الشارع
هذا ولكنه ليس كذلك بل قال كل منهم الطريق للامتثال
هذا وهذا نظير الاخبار المختلفة في الوقائع الجلية
كاخبار بعضهم بموت زيد وبعضهم الاخر بموت عمرو وثالث
بموت بكر وغير ذلك فكما انه لا يكشف عن تحقق القدر
المشترك فكذلك ما نحن فيه فان قلت كيف تنكر نصب
الطريق مع ان الشارع جعل الاحكام الشرعية وكلفنا بها وامر بالتكليف

ربما يدور نصب الطريق تكليف بما لا يطاق وهو قبيح فثبوت نصب
الطريق ثم الاجمال لا كاره غاية الامر انا لا نعلم تفصيلا قيد
الامر بين انه يجعله في بعض الظنون اعني الظن الخاص
او مطلق الظن فعين بمطلق الظن قلت ان طرد كون
نصب الطريق مما لا يخلو اما ان يكون من باب الجعل او لا
واما ان يكون تاما من باب التقرير والامضاء فان كان من قبيل
الاول فهو ممنوع لما عرفت سابقا من انه لا دليل عليه وان كان
من قبيل الثاني فمعناه ان الشارع وان امضى مطلق الظن
بكونه طريقا الى احكامه الا ان الترديد والدوران بين مطلق
الظن وطريق اخر مجهول غلط لان مطلق الظن طريق
عقلي وهو بالنسبة الى الطريق المجعول كالاصل بالنسبة الى
الدليل فكما يؤخذ في العمل بالاصل عدم وجدان الدليل فكذلك يؤخذ
في العمل بالظن عدم وجدان الطريق المجعول فان كان
الطريق المجعول موجودا فلم يحكم العقل بكون مطلق الظن
طريقا والا فهو طريق فدوران الامر بين مطلق الظن وطريق
خاص مما لا معنى له قال الاستاد دام ظله هكذا ذكره الشيخ
العلامة الانصاري في الرسالة واورد عليه بان هذا الجواب

صحيح

رجالا

بمطلق الظن

صحيح على فرض السؤال ولكن نسبة الشيخ هذا السؤال الى صاحب الفصول
بعيد لان مراده ان الشارع نصب طريقا ولم تكن معلومة فعينت
بمطلق الظن لا ان مراده ان الشارع نصب طريقا فيدور بين مطلق الظن
او طريق مجهول اخر حتى يكون كلامه مما لا معنى له واما المقدمة
الثالثة اعني كون التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق
وظاهرها تقييد الواقع بالطرق وانقلابه الى مؤدياتها فعلى
هذا لو احرز الواقع من غير هذه الطرق لم يصح فهذا ايضا ممنوع
لان نصب الشارع للطريق اما ان يكون من باب الجعل والانشاء
او من باب التقرير والامضاء فعلى الاول اما ان يكون مع المصلحة
اولا وبعبارة اخرى اما ان يكون من باب الموضوعية واما ان يكون من
باب الطريقية فعلى الاول اما ان تكون المصلحة في مؤديات الطرق
بان تكون المصلحة في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه وتحدث
المصلحة فيه واما ان تكون في سلوك الامارة والعمل على طبقها
والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتب الاثار الشرعية
المترتبة عليه واقعا وان كان مراده انه من باب الجعل والانشاء
وكونها مع المصلحة التي تكون في مؤدياتها ففيه اولا انه لا دليل عليه
الا الامور الثلثة المتقدمة اعني الوجدان وتأسيس الشارع

نقض الامارات والاجماع العملي اعني سيرة العلماء وهي على تقدير
تسليمها لا تثبت الا طريقيتها ولا تدل على كونه من باب الجعل
والانشاء وكونها مع المصلحة في مؤدياتها وثانيا لو اغمضنا
عن ذلك فنقول ان اغلب ادلة الامارات يدل على كون
اعتبارها من باب الطريقية لا من باب الموضوعية وثالثا انه
مستلزم للتصويب الذي لم يقل به العامة لانهم
يقولون به في غير مورد الكتاب والسنة وليس معنى التصويب
مصطلح فيما هو المشهور من ان حكم الله تابع لآراء المجتهدين
في غير مورد الكتاب والسنة بل له معنى اخر وهو ان لله
تعالى في كل واقعة حكما يشترك فيه العالم والجاهل
لولا قيام الامارة على خلافه ولو كانت الامارة على خلافه لغلبت
مصلحتها على مصلحته والمراد بالشائع هنا ليس ما هو المعروف
عند الامامية من ان لله في كل واقعة حكما وهو تنجز التكليف به
مشروطا بعلمه بالعلم بل المراد هنا وجود المقتضي لذلك الحكم
لولا الامارة والتصويب اللازم في كلامه بالمعنى الثاني ورابعا
انه مناف لمذهبه لان ظاهر كلامه هنا ان نصب الطرق من
باب

من باب الموضوعية

مصطلح

باب الموضوعية ولازمه كون الامر الظاهري الشرعي مقتضيا للاجزاء
مع ان مذهبه انه لا يقتضي الاجزاء على عكس المحقق القمي
لان مذهبه ان نصب الطرق من باب الطريقية ولازمه عدم
القول بعدم كونه مقتضيا للاجزاء مع انه يقول بالاجزاء
وخامسا ان لازم قوله ان المكلف لو احرز الواقع من
غير هذه الطرق فلا يكون صحيحا مع انه لم يقل به احد
قال الاستاد دام ظله هكذا ذكره بعض مشايخنا في
مجلس التدريس ولكن الانصاف ان ما اورد عليه ذكره في بطلان
المقدمة لا يرد عليه لان ظاهر كلامه انا نقطع بانا مكلفون باحكام
كثيرة لا سبيل لنا بحكم العقل الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق
نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه او قيام طريقه مقام القطع
ونقطع بان الشارع قد جعل لنا طريقا خاصا الى تلك الاحكام
وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين
القطعين الى امر واحد وهو انا نقطع بانا مكلفون بالعمل بمؤدى
طرق مخصوصة الخ ان مراده انه لما لم يكن سبيل لنا الى تعيينها بالقطع
حكم العقل بالرجوع في تعيينها الى الظن لا ان مراده ان نصب

الدرس

اعني قوله

الطرق من باب الموضوعية لم يرد عليه الامور المذكورة كما لا يخفى على من راجع كلامه في مبحث الاجزاء لانه ظاهر بل صريح في ان نصب الطرق من باب الطريقية راجعه حتى يظهر لك صدق ما قلنا ونظير ما ذكره الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة في دليل الانسداد الاخباريين بدليل العقل حيث انهم قالوا انا نعلم اجمالا قبل مراجعة الادلة الشرعية بحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله وما نهاكم عنه فانتهوا ونحوه الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب او اليقين بعدم العقاب لان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية باتفاق المجتهدين والاخباريين وبعد مراجعة الادلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلا بد من اجتناب كل ما يحتمل ان يكون منها اذا لم يكن هناك دليل شرعي يدل على حليته اذ مع هذا الدليل نقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمته واقعا فاجاب الشيخ المذكور عنه بمنع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم الا بما ادى اليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له فهو مكلف بالواقع بحسب تادية هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب او ما يشبهه

لان

لان ما ذكرناه هو المتحصل من ثبوت الاحكام الواقعية للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق فحينئذ لا يكون ما شك في تحريمه مما هو مكلف به فعلا على تقدير حرمته واقعا وهذا الكلام عين كلام صاحب الفصول فه فان كنت قادرا على الرد والايراد فاورد على كلام الشيخ المذكور ورده هذا كله اذا كان المراد من نصب الطرق من باب الجعل والانشاء واما اذا كان المراد من باب التقرير والامضاء ففيه ان لازم ذلك حجية الظن بهذه الطرق لا الظن بالطريق واما المقدمة الرابعة اعني بقاء الطرق وكونها موجودة فيما بايدينا من الطرق من اقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة والاولوية والا فهي ممنوعة ايضا لانا نعلم بها اذ من المحتمل ان يكون الطريق المنصوب لتلك الاحكام المجهولة لنا قسما من الا كالخبر الصحيح الاعلائي الذي يكون كل واحد من رجال سنده مزكى على وجه شرعي بتزكية عدلين لا بالظنون الرجالية والشهادة الكتبية وكان مفيدا للاطمئنان والوثوق فعلا بالصدور ولم يكن له معارض ولم يعرض عنه الاصحاب

وكان هذا القسم من الاخبار كثيرا لكثرة القرائن في ذلك الزمان كما ادعى السيد المرتضى انفتاح باب العلم ولا ريب في ندرة هذا القسم من الاخبار في هذه الازمان مضافا الى الوهن والضعف بتنويع العلامة الاخبار الى اربعة انواع الصحيح والحسن والموثق والضعيف لعدم وجود القرائن في زمان العلامة ودعوى انه كان يجب على الشارع من باب اللطف جعل الاحكام ونصب الطرق لها فكذلك يجب عليه من باب اللطف ابقاء تلك الطرق وحفظها ممنوعة لان الواجب عليه هو جعل الاحكام ونصب الطرق على تقدير تسليم الاول واما حفظها فلا لعدم القبح في عدم الحفظ نعم لو كان هو السبب في التلف والارتفاع فهو قبيح ولكنه معلوم العدم ودعوى الاجماع العملي على العمل بالاخبار الموجودة في الكتب الاربعة فاسدة لما ذكرنا سابقا من ان هذا الاجماع تعبدي لاختلاف جهة المجمعين وقد ذكرنا ايضا ان هذا الاجماع لا يكون حجة لعدم كونه كاشفا عن قول المعصوم ع والعجب من صاحب الفصول حيث

انه

ويكفي في رد الاستدلال الاحتمال فعلى المدعي الاثبات

في زماننا

انه ذكر في هذا المقام اشكالات ترد على الدليل الذي ذكره واجاب عنها بما حاصله منع احتياج انسداد باب العلم بالنسبة الى وصف العدالة لان اتصاف الراوي بالعدالة من الموضوعات الخارجية ودليل الانسداد لا يجري في الموضوعات الخارجية وفيه ان دليل الانسداد كما انه يجري بالنسبة الى الطرق التي هي مقدمة فكذلك يجري بالنسبة الى وصف العدالة فانه مقدمة للطريق هذا اعلى الله مقامه ظله عن صاحب الفصول ولكن ما وجدته في كتابه الفصول ما يدل على هذا المطلب وحكى في قبل هذا الزمان بعشر سنين عن بعض مشايخه انه قال والعجب من صاحب الفصول حيث انه قال في مقام الرد على المستدلين بانه النبأ على حجية خبر العادل اولا انا لا نسلم دلالتها عليها وثانيا على فرض تسليمها تدل على حجية خبر العادل لا المزكى كل واحد من رجال سنده بتزكية عدلين لا بالظنون الرجالية اعني التعديل في كتب الرجال وهذا القسم ليس بموجود فيما بايدينا وهذا ينافي لقوله هنا بنصب الطرق وكونها

موجودة

موجودة فيما بايدينا قال الاستاد دام ظله مكنا بعض مشايخنا
ولكن الذي عثرت عليه انه قسم الطرق المنصوبة الى
ثلثة اقسام قسم اعتبره الشارع في ولو في حال الانفتاح
باب العلم كظواهر الكتاب والسنة المتواترة وقسم اعتبره في
خصوص انسداد باب العلم كالاصول العلمية والاخبار
الظنية وقسم اسقطه وقرره كالظن في زمان الانسداد
ومراد صاحب الفصول هو القسم الثاني كما يظهر من كلامه
وهو موجود فيما بايدينا ولكن الاحتمال المذكور اعني كون
الطريق المنصوب هو قسم من الاخبار يحتمل بها
ايضا والاحتمال يكفي في رد الاستدلال لانا نقول لو
بقاء الاحتمال يبطل الاستدلال واما المقدمة الخامسة اعني عدم
العلم التفصيلي بالطرق المنصوبة فهي ايضا ممنوعة لان لازم نصب
الطرق وكونها موجودة فيما بايدينا هو العمل بالقدر المتيقن
وهو موجود معلوم فيما بايدينا وهو الخبر الصحيح الاعلائي الموصوف
بالاوصاف المذكورة فان وفى بغالب الاحكام اقتصر عليه الحجة
والا فالمتيقن من سائر الاخبار والطرق الظنية
كالاجماع

كالاجماع المنقول والشهرة والاستقراء وغيرها من الامارات
الظنية واما المقدمة السادسة اعني عدم امكان الاحتياط
فهي ممنوعة ايضا لان المقتضي له موجود والمانع منه مفقود
اما وجود المقتضي له فهو العلم الاجمالي باعتبار الشارع بعض
الطرق الموجودة فيما بايدينا فيكون من جزئيات الشبهة
المحصورة والعقل يحكم فيها بالاحتياط بان يأتي بجميع
اطراف الشبهة خصوصا في الشبهة الوجوبية لعدم
الخلاف في وجوب الاحتياط وانما الخلاف في الشبهة
التحريمية واما فقد المانع منه فلانه لا يكون ما يدل على
منعه الامور وهي لا تصلح للمانعية منها ان الطرق الموجودة
فيما بايدينا بعضها معتبرة عند الشارع فيجب العمل به وما عداه
محرم العمل والمفروض ان ما اعتبره الشارع غير معلوم لنا فكل
واحد منها يحتمل ان يكون ما يجب العمل به فكذلك
يحتمل ان يكون ما يحرم العمل به فيدور العمل بين الواجب
والحرام فلا يمكن الاحتياط فيه وبعبارة اخرى ان
العمل بالاحتياط انما يكون في مورد دوران الامر بين المحذور
وما نحن فيه من قبيل وفيه ان حرمته اما ان تكون

ذاتية مثل شرب الخمر واما ان تكون عرضية فان كان
المراد هو الاول اعني الحرمة الذاتية فهو ممنوع لما ذكرنا
سابقا في اول المبحث من ان الادلة الدالة على حرمة
العمل بالظن من الكتاب والسنة البالغ اولها الى
مائتي اية وثانيها الى خمسمائة خبر لا تدل على كون
حرمة العمل بالظن ذاتية ولو قام الدليل على حرمة بعض
بالخصوص كالقياس فضلا عن ان يكون مشكوك الاعتبار
وان كان المراد هو الثاني اعني الحرمة العرضية فهو
ايضا ممنوع لانها اما ان تكون من جهة التشريع
واما ان تكون من جهة المخالفة للواقع سواء كان
اوليا او ثانويا والثانوي اما ان يكون مؤدى الاصول
اللفظية اعني اصالة الحقيقة واصالة العموم واصالة
الاطلاق واما ان يكون مؤدى الاصول العملية
اما الاول اعني التشريع فهو غير لازم فيما نحن فيه لانه ادخال
ما علم انه ليس من الدين او شك فيه فيه وهو لا يجتمع مع الاحتياط
لانه هو العمل بكل ما يحتمل الطريقية برجاء ان يكون هو الطريق
واما

واما الثاني اعني عدم مخالفة الواقع فلانه في الواقع الاولي
غير لازم فيما نحن فيه اذ المفروض عدم العلم بالواقع وفي الواقعي
الثانوي فلانه اما ان يكون مؤدى الادلة اللفظية
واما ان يكون مؤدى الامارات والاصول العملية اما الادلة
اللفظية فلا حجية لها بعد العلم الاجمالي بكون بعض
الامارات الموجودة فيما بايدينا مخصصا او مقيدا واما
الاصول العملية فمنها ما لا يجري هنا كالبراءة والتخيير ومنها
لا حجية لها بعد العلم الاجمالي بكون بعض الامارات الموجودة
فيما بايدينا الدالة على خلافه معتبرة عند الشارع كالاستصحاب
سواء كان مثبتا للتكليف او نافيا له واما الاحتياط
فان كان مورد العمل بالظن موافقا له فلا مخالفة وان
كان مخالفا له فيعمل بالاحتياط في المسئلة الفقهية
ولا يعمل بالظن لان الاحتياط في الطريق لاحراز الواقع فاذا
عارض الاحتياط في ذي الطريق فيجب تقديمه عليه ومنها
ان من الموانع للاحتياط الايات والاخبار الناهية
عن العمل بالظن والجواب عنه يظهر من الجواب عن

سابقه ومنها ان الاحتياط في المسألة الاصولية ايضا
الطريق قد يكون معارضا بالاحتياط في المسألة الفقهية
الفقهية مثل ان يكون مؤدى بعض الامارات عدم وجوب
السورة ولكن مقتضى الاحتياط في المسألة الفقهية
وجوبها اذا شك في وجوبها وعدمه فيجب تقديم
الاحتياط في المسألة الفقهية لان الاحتياط هو
الاتيان بما هو اوفق للنفس من الهلاك وهو في ذي
الطريق اولى منه في الطريق لان الاحتياط في
الطريق انما يكون لاحراز الواقع فاذا عارضه
الاحتياط في ذي الطريق فيجب تقديمه عليه هكذا ذكره
الشيخ العلامة الانصاري في الرسائل مع توضيح منا وقد
اجيب عنه بان الاصل في المسألة الاصولية اعني نصب
الطريق مقدم على الاصل الجاري في الفقهية لان الشك
في المسألة الفقهية مسبب عن الشك في وجود الدليل وعدمه
فاذا اجرى الاصل في المسألة الاصولية بان احتاط بان عمل بالامارات
فيها

فيها فلم يبق شك في المسألة الفقهية بعد تنزيل الشارع
فيكون من قبيل المزيل والمزال ولكن في كل السؤال و
الجواب نظر بل منع اما الاول فلان كلا منهما بعد
تسليم جعل الاحكام وعدم العلم بها وبعد تسليم نصب الطرق
وعدم العلم التفصيلي بها وبعد تسليم هذه المقدمات خصوصا
الاخيرة لم يبق الواقع حتى يقع الاحتياط في المسألة
الفقهية واما ما ذكره من انه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد
جريان الاحتياط في نفس المسألة ففيه ان موارد
على فرض تسليمه قليلة فلا يلزم من العمل به فيها حرج
واما الثاني اعني الجواب عنه فلانه اولا ان ما سمعت
من تقديم الاصل السببي انما هو فيما يكون طريقا الى
الواقع كالاستصحاب واما الاحتياط فهو
ليس كذلك وثانيا ان الاحتياط في المسألة الفقهية
لا ينافي الاحتياط في المسألة الاصولية مثلا لو كان
مؤدى بعض الامارات عدم وجوب السورة فلا
ينافي اتيانها بجاء ان يكون واجبا كما انه لا ينافي

الاباحة الذاتية للوجوب العرضي بل لو قام الظن الخاص
كالخبر الصحيح الاعلائي على عدم وجوب السورة في
الصلوة مثلا لا ينافي اتيانها فيها بعنوان الوجوب
الظاهري ومنها ان الاحتياط انما يجب اذا لم يحتمل
الحرمة الذاتية وفي العمل ببعض الطرق الموجودة فيما
بايدينا احتمال الحرمة الذاتية وهو مانع عن الاحتياط
في الطريق مثلا لو قام بعض الامارات على حلية العصير
العنبي واحتمل المجتهد ان يكون حراما في الواقع فلا
يجوز له الاحتياط وفيه انا ندفع هذا الاحتمال باصل
البراءة وان قلت انك قد ابطلت الاصل البراءة سابقا
فكيف تمسكت به قلنا ان ما ابطلنا من البراءة هو البراءة
الكلية وهذا لا ينافي جريانها في مورد خاص قال
الاستاد دام ظله هكذا دفعه بعض مشايخنا ولكن يمكن ان يقال
ان اصالة البراءة لا يدفع الحرمة الواقعية بل انما تدفع
العقاب فالاولى في الجواب ان يقال انه بعد تسليم
عدم لوازمه ومن جملتها العقاب والاحتياط المقدمي
في المسألة الفقهية منفك للعقاب لو تركه واما ما ذكره من ان الاباحة

المقدمات المذكورة خصوصا الاخيرة اعني انقلاب الواقع بمؤدى
الطرق او تنجزه به لم يبق الواقع حتى يحتمل الحرمة الذاتية
ومنها ان العمل بالاحتياط في الطرق انما يجب اذا كان
اذا مؤداها طلبا الزاميا وجوبا او تحريما واما اذا كان مؤداها
استحبابا او اباحة او كراهة فلا يجب الاحتياط وفيه
اولا النقض بان يقال لو قام الظن الخاص على حجية بعض
الامارات وكان مؤداه استحبابا او اباحة فالعمل به واجب
مع ان مؤداه ليس طلبا الزاميا فما جوابكم فهو جوابنا
فيما نحن فيه وثانيا بالحل بان يقال ان المراد بوجوب
العمل بالطرق تطبيق الحركات والسكنات على مؤداها
وجوبا او تحريما او اباحة او غيرها لا ان المراد ثبوت العقاب
على تركه حتى يقال ان مؤدى بعضها ليس طلبا الزاميا
ومنها ان بطلان الاحتياط مسلم ممنوع عنه كما انا ابطلناه
سابقا بالادلة المذكورة من الاجماع والعسر والحرج
وغيرهما وفيه ان ما ابطلناه من الاحتياط انما يكون
في المسألة الفقهية لا الاصولية اعني العمل بالطرق وغير
المسألة

والجميع انما هو في المسألة الفقهية والحاصل ان مقتضى
القاعدة العقلية اعني اشتغال الذمة اليقيني يستدعي
البراءة اليقينية وهو الاحتياط والعمل بجميع الطرق
والامور المذكورة لا رجحان للقاعدة كما عرفت ولكنا
اغمضنا من ذلك وسلمنا جميع المقدمات المذكورة ولكن
نمنع الملازمة بين تلك المقدمات وخصوص الظن بالطريق
بيان ذلك ان الطريق المجعول من قبل الشارع لا يخلو اما ان
يكون مجعولا حتى حال انفتاح باب العلم ايضا واما ان يكون
مجعولا في خصوص انسداد باب العلم اما على الاول فلا بد
من ان يكون تقييد الواقع بمؤدى الطرق مختصا بغير العالم
بالواقع اذ لا يعقل ان يقول النبي ص او الامام ع لمن حضر العالم
مثل عند سلمان رضي الله عنه او زرارة رحمه والحال انهم متمكنين
شيئا فلا تعملوا به بل لا بد من ان تسئلوا منه فان تمكن
المكلف من تحصيل العلم بالواقع ومؤدى الطريق تخير بين امتثال
الحكم لكونه حكما واقعيا وبين امتثال مؤدى الطريق المجعول
لان المفروض ان الشارع جعله في عرض الواقع فكل واحد
من الواقع

وبعبارة اخرى يجوز للمكلف ان يمتثل كلا واقعيا ان ... او ... العاقل

من الواقع ومؤدى الطرق مجزى اذا تمكن من العلم فان تعذر
العلم التفصيلي باحدهما تعين الاخر كما هو الشان في كل فردين
تخييري تعذر احد افراده واذا تعذر العلم التفصيلي بهما
تعين العمل بالظن فيها فيقوم الظن بالواقع مقام العلم
به والظن بالطريق مقام العلم به ولا فرق بين الظن
بالواقع والظن بالطريق واما على الثاني اعني كون
الطريق المجعول مختصا بحال الانسداد فهو مع انه
لا دليل عليه حاله كحال سابقه في تخصيص تقييد الواقع
بمؤدى الطرق بغير العالم بالواقع لما ذكر فحال تمكن المكلف
من تحصيل العلم بهما اذ ليس بالانسداد هو الانسداد الكلي
بل المراد منه هو الانسداد الاغلبي يتخير وان تعذر العلم
باحدهما يتعين الاخر وان تعذر العلم بهما تعين العمل
بالظن فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بمؤدى
الطرق في كون كل واحد منهما امتثالا ظنيا وكان منشأ
توهم ان مؤدى الطريق مقابل للعلم بالواقع لا لنفس الواقع

بان يكون العلم جزء للموضوع

فعلى هذا لا يعقل اذا تعذر العلم بها ان يقوم الظن مقامه
فيها مثلا اذا تعذر العلم بمؤدى الطريق تعقل قيام
الظن مقامه وصح محلا والعلم بالواقع فانه اذا
تعذر العلم بالعلم بالواقع فلا يعقل قيام الظن مقامه
فلا يقال الظن بالعلم بالواقع ولكنك عرفت ان مؤدى
الطريق مقابل للواقع لا العلم به قال الاستاد دام
ظله هكذا ذكره مشايخنا في الدرس ولكن الانصاف
ان هذا المنع ليس في محله لانه على فرض تسليم المقدمات
المذكورة خصوصا المقدمة الثالثة اعني
تقييد الواقع بمؤدى الطرق لم يبق الواقع يحتمله
المكلف بالظن نعم لو منع المقدمة الثالثة فالمنع
في محله كما منعه الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة
كما اعترف به اخوه صاحب الحاشية حيث ادعى ان
مقتضى القاعدة هو الظن بما انقلب الواقع بمؤدى
الطرق انحصر التكليف في العمل بالظن في الطريق
دون الواقع فان قلت ان حاصل كلام جعل التسوية

ولكن

بين

بين الظن بالطريق والظن بالواقع مع ان الجامع الاول ادعى في
العمل بالظن بالطريق ظن بالبراءة لانا لو نظن بحجية خبر الواحد
نظن ببراءة الذمة عن الواقع بخلاف الظن بالواقع فانه
لا يستلزم الظن بالبراءة مثل انا نظن بالواقع من القياس
مع انه منهي عنه قلت انه مسلك سلكه بعض المحققين في حاشيته
على المعالم وستعرف جوابه ح فان قلت ان في العمل بالظن بالطريق
امتثالين لان الطريق يفيد الظن بالواقع فان عمل المكلف به
امتثل الحكم الواقعي والظاهري وان عمل بالظن في الحكم
الواقعي امتثل خصوص الحكم الواقعي فقط دون الحكم الظاهري
ففي الاول امتثالان وفي الثاني امتثال واحد فالاولى
ان يعمل بالظن في الطريق قلت انه خارج عما نحن فيه لان كلامنا
في وجوب العمل بالظن ح بالطريق سواء افاد الظن
بالواقع ام لا كما هو مبنى استدلاله المتقدم لا الظن بالطريق
المفيد للظن بالواقع وبعبارة اخرى انه خلاف مراده لان
مراده حجية الظن بالطرق سواء كان منشأ للظن بالواقع
ام لا وان قلت ان الشهرة والمتواتر والتي عين الشارع فيها

طريقا للواقع عند انسداد باب العلم به لشهد بان الواجب هو
العمل بالظن بالطريق عند انسداد باب العلم به لا الظن بالواقع
وبعبارة اخرى انا تصفحنا وتتبعنا واستقرأنا كل مورد
عيّن الشارع طريقا للواقع عند انسداد باب العلم به
ثم انسد باب العلم بالطريق له وجدنا البناء على العمل
بالظن بالطريق دون الظن بالواقع مثلا ان الشارع
جعل فتوى المجتهد طريقا للمقلد في امتثال الحكم الواقعي
فاذا انسد باب العلم به لا عبرة له بالظن في تعيينه
في نفس الحكم الواقعي ومثل انه جعل للقاضي طرقا لقطع
المرافعات كالبينة والاقرار واليمين والنكول والقرعة فاذا
انسد له باب العلم بها مثل تعارض البينتين وغيره اعتبر له
الظن في تحصيل الطرق المجعولة لا في تحصيل الحكم الواقعي
بين المتخاصمين قلت اولا انه لا يحصل الاستقراء بالموارد
المذكورة وثانيا على فرض تسليمه لا ربط بين ما
نحن فيه والامثلة المذكورة وقياسه عليها قياس مع
الفارق اما المقلد فلانه لا يمكنه الظن بالحكم الواقعي وعلى
فرض

ولا في تعيين الحكم

فرض تسليمه يكون غالب المخالفة واما ظنون القاضي بالنسبة
الى الواقع فهي فلانها امور غير مضبوطة ومخالفتها
له كثيرة بخلاف ظنونهما المعمولة في تعيين الطريق فانها
حاصلة من امارات مضبوطة غالبة المطابقة له ولم
يقم دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها بخلاف ما نحن
فيه فان ظنونه المعمولة في تحصيل الحكم الواقعي امور مضبوطة
غالبة المطابقة ولم يقم دليل على عدم جواز العمل بها
نعم لو كان ظنون المقلد والقاضي المعمولة في تحصيل الحكم
الواقعي امورا مضبوطة لعلمنا انهما ايضا مكلفان
بتحصيل الحكم الواقعي الوجه الثاني ما ذكره بعض المحققين في
حاشيته على المعالم وهو انه قال لا ريب في كوننا معاشر الغائبين
مكلفين بالاحكام الشرعية كالموجودين والحاضرين في زمان
الخطاب ونزول الوحي ولم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية
في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة
في حكم المكلف بكسر اللام بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما
كلفنا به وسقوط التكاليف سواء حصل منه العلم باداء الواقع

او العلم بعدم جواز العمل

اولا حسبما مرّ تفصيل القول فيه ومع فنقول ان صح لنا تحصيل العلم
بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه
وحصول البراءة وان انسد علينا سبيل العلم به
كان الواجب تحصيل الظن بالبراءة في حكمه اذ هو الاقرب
الى العلم به فتعين الاخذ به عند انسداد سبيل العلم و
القطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء
الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما
بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن
كونه حجة بقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن
بالواقع اولا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة
في حكم الشارع اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء
المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن
والاخذ به فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل
حسبما عرفت يلزم اعتبار امر يظن معه رضى المكلف
بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجيته
فكل طريق قام دليل ظني على حجيته عند الشارع يكون حجة
دونما

دون ما لم يقم عليه دليل انتهى كلامه رفع مقامه وحاصله ان
ذمتنا تكون مشغولة بالاحكام الشرعية والاشتغال اليقيني
يقتضي البراءة وهي تحصل بالعلم بها او الظن بها فان عملنا بالطرق
العلمية حصل العلم بالبراءة وان عملنا بالطرق الظنية
حصل الظن بها وفيه اولا ان ما ذكره من ان الواجب علينا
اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بكسر اللام
ممنوع بل الواجب علينا هو اتيان المامور به الواقعي ومطلوب
الشارع لاجل انه اهل له واتيانه لا لاجل تفريغ الذمة ودفع
العقاب عن النفس من قبيل امتثال الاجراء والعبيد لان
امتثال الناس واطاعتهم على ثلاثة اقسام منهم من يمتثل لاجل
اخذ الاجرة ومنهم من يمتثل لاجل الخوف كما في اطاعة
العبيد للموالي ومنهم من يمتثل ويطيع لاجل ان المطاع اهل
له واطاعة الشارع من قبيل القسم الثالث كما يشهد
بذلك ما قاله مولى المتقين امير المؤمنين علي بن ابي طالب
صلوات الله وسلامه عليه في بعض مناجاته الهي ما عبدتك
خوفا من نارك ولا شوقا الى جنتك بل عبدتك لاني وجدتك
اهلا له بل حكم بعض العلماء ببطلان عبادة من عبد لخوف

كما هو الظاهر من الاوامر

من النار والطمع الى الجنة وثانيا سلمنا ان الواجب علينا اولا هو العلم بتفريغ الذمة دون اداء الواقع ولكن نقول ان العلم بمؤديات الطرق انما يكون لاجل قيامها مقام الواقع فلو حصل العلم او الظن بالواقع فهو مقدم عليها وثالثا انا نقول كما اريد من تفريغ الذمة فان كان المراد هو فراغ الذمة شأنا بمعنى انه لو اتى المكلف به لحصلت برائة ذمته فهو موجود في الظن باداء الواقع وان كان المراد هو فراغ الذمة فعلا فهو موقوف على العلم او من [illegible] يمكن تحصيل العلم به فاتخير المكلف بان امتثال ما علم كونه حكما واقعيا وبين امتثال مؤدى الطريق الذي علم جعله بمنزلة الواقع فكل من الواقع ومؤدى الطريق مبرئ للذمة فاذا انسد باب العلم باحدهما تعين الامر واذا انسد باب العلم بهما قام الظن مقامه فيهما فلا فرق بين الظن بالواقع والظن بمؤدى الطريق والظن فان كان فيها او كان مظنونا بالظن الغير المعتبر فهو غير مبرئ للذمة فيها هذا تمام الكلام في القول الاول واما القول الثاني اعني القول بان نتيجة مقدمات دليل الانسداد

فيها ... الظن بالظن او الظن بالواقع ... وانما ذكره ... ان نرى الواقع الذي حصلت براءة ... (marginal note, partly illegible)

حجية الظن بالنسبة الى الحكم الفرعي فقط لا خصوص المسئلة الاصولية اعني الحجية وعدمها ولا الاعم منها فهو منهما لكن القائلين بالظن المطلق وما استندوا اليه او يمكن الاستناد اليه امران احدهما ما يظهر من المحقق الشريف قده من عدم جريان مقدمات دليل الانسداد في المسائل الاصولية اما لعدم التكليف بالعلم في المقدمة الاولى والذي هو بمعنى ثبوت التكليف وجعل الاحكام فعلا هو جعل الاحكام الفرعية دون اصول الفقه اذ هو ليس من ضروريات الدين حتى يكون منكره كافرا او اكثر العامة قائلون بان القدر المتيقن من جعل الاحكام خصوص مداليل الكتاب والسنة واما غير ما فهو موكول الى ارا المجتهد وتابع لارائهم فكلما ظنه فهو حكم الله ومن هنا اورد العلامة عليهم بان هذا القول يستلزم الدور لان حكم الله يتوقف على ظن المجتهد وظنه يتوقف على وجود متعلق ظن المجتهد به واجاب بعضهم عنه بوجود مصلحة الحكم بل نسب هذا القول ايضا الى بعض الخاصة كما قيل ولكن سلمنا ذلك لكن لا نسلم جريان انسداد باب العلم فيها لان المسائل الاصولية ما كان متعلقا بالمبادي اللغوية اعني مباحث الالفاظ مثل كون المتبادر علامة الحقيقة والامر للوجوب والعموم وغيرها فهو مقطوع عند المجتهد واما الاصول اللفظية

المجتهد من (marginal note)

ليتعلق (marginal note)

منها (marginal note)

سواء كانت من قبيل الاصول الاوضاعية التي مثبتة للوضع كاصالة عدم النقل واصالة عدم الاشتراك او من قبيل الاصول المرادية التي مثبتة لمراد المتكلم كاصالة الحقيقة واصالة العموم واصالة الاطلاق التي مرجعها الى اصل واحد وهو اصالة عدم القرينة فهي مقطوع حجيتها واما الاصول العلمية فثلثة منها كاصل البرائة والاحتياط والتخيير فهي مقطوعة لان الحاكم فيها هو العقل واما الاستصحاب منها فان كان اعتباره من باب بناء العقلاء فامره واضح لان الحاكم فيه ايضا هو العقل وان كان اعتباره من باب التعبد بان يكون مستنده هو الاخبار فهي اما ان يكون اخبارا متواترة معنى او تكون محفوفة بالقرائن فقد انفتح باب العلم فيها واما ما كان منها يبحث فيه عن كون الشيء حجة كمسئلة حجية الشهرة والاجماع المنقول واخبار الاحاد وعن كونه حجة فقد انفتح باب العلم فيها وعلم حجية منها وعدم حجية غيرها واما ما كان منها يبحث فيه عن الموضوعات المستنبطة من الفاظ الكتاب والسنة من حيث استنباط الاحكام منها كمسائل الامر والنهي واخواتهما من المطلق والمقيد والعام والخاص والمجمل والمبين الى غير ذلك فقد علم

مدركه (marginal note)

علمت (marginal note)

حجية الظن فيها من حيث استلزام الظن بها الظن بالحكم الفرعي وقد عرفت ان مقتضى دليل الانسداد في المسئلة الفرعية حجية الظن الحاصل من الامارة ابتداء او بواسطة واما المسائل العقلية منها مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد وامتناع اجتماع الامر والنهي وغيرها فيكتفى في حجية الظن فيها باجراء دليل الانسداد في الفروع لانها مما يستلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي واما الامارات الظنية كاخبار الاحاد والاجماع المنقول والشهرة وغيرها مما كان منها يستلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي بان يكون مفيدة الظن بالحكم الواقعي فقد اكتفى في حجية الظن فيها باجراء دليل الانسداد في الحكم الفرعي واما ما كان منها لا يستلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي بان لا يكون مفيدا للظن بالحكم الفرعي فهو ليس في نفسه كثيرا بحيث يلزم من اجراء الاصول فيها محذور كما يلزم من اجراء الاصول في المسائل الفرعية التي انسد فيها باب العلم ولكن سلمنا جميع ذلك لكن يمنع بطلان الاحتياط بل يجوز الاحتياط في جميع المسائل الاصولية لان الدليل الدال على بطلان الاحتياط هو الاجماع والعسر والحرج وكلاهما منتفيان في المسائل الاصولية

الفرعي (marginal note)

وثانيها ان المشهور بين العلماء بل قيل انه اجماعي ان الظن في المسائل الاصولية ليس بحجة فمن مسئلة اصولية فلو كان الظن فيها بحجة وجب الاخذ بالشهرة والاجماع المنقول في هذه المسئلة فيلزم من حجيته عدمها وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل والجواب اما عن الاول فيمنع عدم جريان مقدمات دليل الانسداد في المسائل الاصولية اما بقاء التكليف بالمعنى الذي ذكرناه وكان مرجعه الى ثبوت التكليف لنا فعلا فهو يجري فيها لوجهين احدهما انا كما كنا مكلفين بالاحكام الواقعية في المسائل الفرعية الفقهية فكذلك نكون مكلفين بالاحكام الظاهرية اعني المسائل الاصولية لان البداهة والوجدان تشهدان بان جميع الاحكام لم تكن معلوما للموجودين في زمان النبي ص والائمة ع بالعلم الوجداني بل اكثرهم كانوا يعملون بموارد الظنون والاصول العملية بان اخذوها من العدول والثقات وعملوا بالاستصحاب وهم اخذوا منهم والجعل اعم من الانشاء والامضاء واما ذكرنا سابقا من منع جعل الطرق في رد صاحب الفصول فهو خصوص الانشاء لا الامضاء ويدل عليه ايضا اختلاف الاصحاب في حجية اخبار الاحاد فمنهم من يقول بحجية خصوص الخبر الصحيح الاعلائي ومنهم من يقول

نكون

من يقول بحجية الصحيح المشهوري ايضا ومنهم من يقول بحجية الحسن ايضا وغير ذلك من الاختلافات التي نقلناها في اول المبحث وهذا يكشف عن وجود الطريق المجعول والمسائل الاصولية التي انسد باب العلم فيها وان لم تكن كثيرة بحيث يلزم من اجراء الاصول فيها محذور ولكن مع انضمامها بالاحكام الفرعية تكون كثيرة بحيث يلزم من اجراء الاصول فيها محذور لان المناط فيهما واحد وهو اطاعة احكام الله بل علم اصول الفقه والفقه واحد مقابل لاصول الدين لان الاول موضوع الاولين هو الاعمال وموضوع الاخير هو الاعتقاد والان العمل في اصول الفقه للمكلف الخاص وهو المجتهد المستنبط وفي الفقه لعامة المكلفين ومجرد ذلك لا يدل على التعدد ونظيره في الفقه كثير وثانيهما ان مؤديات الطرق الشرعية والاصول العملية ابدال من الاحكام الواقعية بتنزيل الشارع وحكم البدل حكم المبدل منه فيكون معلومه كمعلومه ومظنونه كمظنونه فكما ان الظن في الاحكام الواقعية يكون حجة فكذلك في الاحكام الظاهرية اعني مؤديات الطرق والاصول

هكذا قاله بعض الاساتيد دام ظله من بعض مشايخه ولكن قال هذا الجواب بعيد عن الصواب اما الاول فلانه لا وجه لانضمامها الى الاحكام الفرعية لانهما علمان مستقلان لان الموضوع في الاول هو الادلة الاربعة وفي الثاني هو افعال المكلفين ومجرد اتحاد المناط فيهما لا يدل على اتحادهما واما الثاني فلانه انما يتم على القول باعتبار الطرق الشرعية من باب الموضوعية ولكنه خلاف التحقيق كما ذكرناه مفصلا في مبحث الاجزاء بل يكون اعتبارها من باب الطريقية والا فلازم القول الاول هو الاجزاء لو انكشف الخلاف مع ان المشهور عدم الاجزاء ولو اغمضنا عن ذلك وقلنا بكون مؤديات الطرق ابدالا عن الاحكام الواقعية ولكن لا ملازمة بين معلوم البدل ومظنونه اذ لا دليل على كون حكم مظنون البدل كحكم المبدل منه فالحق في الجواب ان يقال ان نتيجة مقدمات دليل الانسداد لا فرق في حجية الظن بالواقع بين ان يكون ابتداء وبلا واسطة او بواسطة والجواب عن الوجه الثاني

عن الوجه الثاني اما اولا فبانا نمنع قيام الشهرة على عدم حجية الظن في المسائل الاصولية الفقهية نعم ان الشهرة على عدم حجية الظن في المسائل الاصولية الاعتقادية ولعل الاشتباه من المستدل وقع من جهة الاشتراك في الاسم واما ثانيا فبانا نقول لو اغمضنا عن ذلك ~~وسلمنا الشهرة والاجماع المنقول~~ ولكن نقول ان هذه المسئلة اعني حجية الظن في المسئلة الاصولية وعدمها من المستحدثات لانها فائت من زمان الوحيد البهبهاني قده الى زماننا هذا والشهرة والاجماع لا يجريان فيها واما ثالثا فبانا نقول لو سلمنا الشهرة ولكن نقول انها من القائلين بالظن الخاص ولما كان المتبع عندهم فيها هو الادلة الخاصة وكانت ادلتها كالاجماع والسيرة على حجية اخبار الاحاد مختصة بالمسائل الفرعية بقيت المسائل الاصولية تحت اصالة حرمة العمل بالظن واما على تقدير انسداد باب العلم لهم وكون العقل مقتضيا لكفاية الخروج الظني عن عهدة التكليف فلم نعلم من مذهبهم بل لم نظن الفرق بين المسائل الفرعية والمسائل الاصولية واما رابعا فبانا نقول لو سلمنا قيام الشهرة والاجماع على عدم حجية الظن حتى عندهم حتى حال الانسداد ايضا

ولكن نقول ان هذه المسئلة اعنى كون الانسداد
مقتضيا للعمل بالظن مطلقا او فى خصوص الفروع دون
الاصول عقلية والشهرة والاجماع المنقول انما تقتضيان
الظن فى المسائل التوقيفية دون المسائل العقلية واما
خامسا فبانا نقول انا نمنع الظن حصول الظن بعدم
حجية الظن من الشهرة والاجماع المنقول مع تسليم
دلالة دليل الانسداد على حجيته لانهما متناقضان وهل لا
يجتمعان معا واما سادسا فبانا نقول سلمنا حصول الظن
منها ولكن نقول ان هذه المسئلة داخلة فيما هي
من انه لو قام الظن على عدم حجية ظن فهل يجب العمل
بالظن المانع او الممنوع او الاقوى منهما او التساقط
فنذكر هناك ان مدرك الظن المانع اما ان يكون
هو الاصل واما ان يكون هو الدليل فان كان من قبيل
الاول فالواجب هو العمل بالظن الممنوع بلا خلاف
وان كان من قبيل الثاني ففيه اقوال اربعة وما
نحن فيه من قبيل الاول الامر الثاني وهو اهم الامور
حقيقة فى ان الثابت بدليل الانسداد هل هو حجية
الظن

بخلاف القول باهمال النتيجة فانه لا يحتاج اليه بل التعميم على هذا القول يحتاج الى انضمام معمم من المعممات الاتية

الظن مطلقا او فى الجملة وبعبارة اخرى احسن ان نتيجة مقدمات دليل
الانسداد هل هي قضية محصورة كلية حتى يحتاج خروج القياس
واشباهه الى الدليل مع انه مشكل لان الدليل العقلي لا يكون
قابلا للتخصيص ام قضية مهملة تكون فى قوة القضية الجزئية
حتى يحتاج التعميم الى معمم من المعممات الاتية اختلفوا فيه
على قولين وهذا الخلاف مبني على ان حكم العقل بحجية
الظن بعد ملاحظة المقدمات هل هو من باب الحكومة بان لاحظ مقدمات دليل
الانسداد وحكم بحجية الظن ام من باب الكشف بان لاحظ
المقدمات وادرك حجية الظن من الشرع وبعبارة اخرى ان
العقل هل هو منشئ للحكم بحجية الظن كما انه يحكم باصل الاطاعة
بحكم بكيفيتها من الامتثال العلمي والامتثال الظني ام هو مدرك
بمعنى انه كاشف عن ان الشارع حكم بوجوب العمل بالظن
وخلافهم انما هو بالنسبة الى الاسباب يعني اي شيء يحصل
الظن منه والى المراتب قوية كانت كالخبر الصحيح الاعلائي
او ضعيفة كالخبر الضعيف او الشهرة او الاجماع المنقول واما
بالنسبة الى الموارد اي المسائل فلا خلاف بينهم ولكن يعني

انهم اذا قالوا بحجية الظن فى شيء من مسائل الفقه فكلهم يقولون
بها فى جميع ابواب الفقه من المعاملات والاحكام
والديات وغير ذلك لا يعني انهم اذا قالوا بحجية الظن فى
مسئلة من المسائل الستة اعني الفقه واصول الفقه واصول
الدين والموضوعات المستنبطة والموضوعات الصرفة والمسائل
المشتبهة كالاستصحاب مثلا يقولون بحجية الظن فى
سائر المسائل الخمسة الاخرى بل هي مسئلة اخرى
ومطلب اخر سيجيء الكلام فيه ان شاء الله اذا عرفت هذا
فنقول بعون الله وتوفيقه ان الظن على خمسة اقسام
احدها ما يكون اعتباره معلوما كالظن الحاصل من
الظواهر كالظن بمراد المتكلم والظن بالوضع فانه حجة
من زمن ادم الى زماننا هذا وثانيها ما يكون عدم
اعتباره معلوما كالظن الحاصل من القياس
والاستحسان والمصالح المرسلة وثالثها ما يكون عدم
اعتباره معلوما بل يكون من ضروري المذهب ورابعها
ما يكون

ما يكون اعتباره مظنونا كالظن الحاصل من اخبار الاحاد
ورابعها ما يكون اعتباره مشكوكا كالظن الحاصل من
الاجماع المنقول والشهرة وخامسها ما يكون اعتباره
موهوما كالظن الحاصل من الاستقراء والغلبة والاعداد
اما الاولان فلا اشكال فى انهما خارجان من محل
النزاع واما البواقي اعني الثلاثة الاخر فهي داخلة فى محل
النزاع وقد ذكرنا سابقا ان هذا النزاع انما هو بالنسبة الى
الاسباب والمراتب واما بالنسبة الى الموارد بالمعنى المذكور
اعني انهم اذا قالوا بحجية الظن فى مسئلة من مسائل
الفقه كالطهارة مثلا يقولون بها فى سائر ابواب
الفقه من المعاملات والديات والاحكام واما التعدي
منها الى سائر اقسام المسائل الاخر المذكورة
فهو مطلب اخر سيجيء الكلام فيه اما القائلون
باهمال النتيجة فافترقوا على فرق ثلث فمنهم من يقول
كصاحبي المعالم والزبدة بحجية قسم من مظنون الاعتبار

وعاني في الخبر الصحيح الاعلائي وهو ما يكون كل واحد من رجال
سنده مزكى بتزكية عدلين نظرا منه الى ان الظن
اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف
فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا
ريب في ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل
بها من الظن ما لا يحصل لشيء من سائر الادلة
فيجب تقييد العمل بها ومنهم من لم يقنع بذلك
بل تعدى منه الى سائر الاخبار حتى الخبر
الضعيف المنجبر ومنهم من لم يقنع بذلك
ايضا بل تعدى منه الى سائر الامارات الظنية
من الاجماع المنقول والشهرة والاعتراف وغير ذلك
نظرا منهم الى ان جميع الفقه لا ينسد بدون ذلك واما
القائلون بتعميم النتيجة فهم فرقتان احدهما من لم
يعمل بالاصل لعدم المقتضي نظرا منه الى ان اعتبار
الاصل اما من باب الظن واما لانه معتبر بعدم الظن
على

على خلافه والاخرى من لا يعمل بالاصل لوجود المانع ونظهر
الثمرة بينهما فيما اذا انفتح باب العلم في اغلب الموارد وانسد
في المواضع النادرة فالطائفة الاولى لا يعملون بالاصل
فيها ايضا لكون الظن على خلافه واما الطائفة الثانية
فيعملون به فيها لزوال المانع عن جريانه لان المانع منه
هو العلم الاجمالي بوجود الاحكام الكثيرة في الوقايع
المشتبهة حال الانسداد فاذا كان باب العلم مفتوحا
في اغلب الموارد زال العلم الاجمالي فاذا زال
المانع عاد الممنوع وما ذكرنا يظهر النظر في كلام
صاحب المعالم قدس الله سره حيث قال بان اعتبار الاصل من
باب الظن ومع ذلك قال باهمال النتيجة وقال بحجية قسم
من مظنون الاعتبار وهو الصحيح الاعلائي وعمل بالاصل
فيما بقي من مظنون الاعتبار ووجه النظر فيه ان اعتبار
الاصل عنده من باب الظن ومع ذلك عمل به فيما بقي من
مظنون الاعتبار مع كون الظن على خلافه ويظهر
النظر ايضا في كلام الطائفة الاولى الذين يعملون بالظن

في المواضع النادرة ووجهه ان دليل الانسداد
لا يجري فيها اذ من جملة مقدماته بطلان الاحتياط
الكلي الحاصل من الاحتياط في المظنونات والمشكوكات
والموهومات لكونه مستلزما للعسر والحرج واختلال
النظام وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ لو عمل بالاحتياط
في المواضع النادرة لما لزم شيء منها وكيف كان
فالحق في المسئلة ان حكم العقل بعد ملاحظة
مقدمات دليل الانسداد بحجية الظن من باب الحكومة
والانشاء لا من باب الكشف والادراك وتوضيح
ذلك ان حكم العقل على قسمين احدهما ان
يكون على سبيل الادراك وهو فيما اذا لم يكن
راجعا الى التحسين والتقبيح كالامورات الواقعية
كحكم العقل بالنتيجة بعد ملاحظة المقدمات
مثل حدوث العالم بعد ترتيب الصغرى والكبرى وثانيهما
ان يكون على سبيل الانشاء وهو فيما اذا كان راجعا
الى التحسين والتقبيح كحكمه بحسن الاحسان
وحسن

وحسن رد الوديعة وقبح الظلم والعدوان والاشاعرة
ينكرون انشائيات العقل لا ادراكاته كالاستلزامات و
المفاهيم وحكمه بحجية الظن بعد ملاحظة مقدمات
دليل الانسداد هل هو من ادراكاته او من انشائياته
فالحق عندي انه من باب الانشاء والحكومة لا من
باب الكشف والادراك اما اولا فلانا نقول الملازمة
بين مقدمات دليل الانسداد وحكم الشارع بحجية الظن
عند الانسداد مطلقا او بشرط حصوله من سبب خاص
اذ من المحتمل القريب احالة الشارع للعباد الى ما هو
المتعارف بينهم في امتثال احكامهم العرفية من
الرجوع الى العلم ان امكن والا فالى الظن الاطميناني ان
امكن والا فالى غير الاطميناني ان امكن والا فالشك
والا فالوهم كما قلنا هذا في جواب صاحب الفصول في جعل
الطريق والاحتمال يكفي في عدم بيان الاستلزام
واما ثانيا فلانه راجع الى كيفية الامتثال والاطاعة

~~وهو ليس من بيانها من وظيفة الشارع بل وظيفته بيان الحكم~~ فكما ان اصل الاطاعة ليس بيانها من
وظيفته ولو امر بالاطاعة يكون امره للارشاد لا
للتكليف اذ لا يترتب على مخالفته الا ما يترتب على
ذات المامور به كما في اوامر الطبيب ولو كان امره
بالاطاعة للتكليف لتسلسل لان من الامر ايضا يحتاج
الى الامر بالاطاعة من الامر وهكذا وبالجملة حكم
العقل بحجية الظن عند انسداد باب العلم من مستقلاته
لا مدخل فيه للشارع كما انه لا مدخل له عند الانفتاح
في حكم العقل بحجية القطع لانه لا يكون قابلا للجعل لا
نفيا ولا اثباتا للزوم التناقض في الاول والدور او
التسلسل في الثاني الا بين الجليين للعقل فرقا
من جهتين الاولى انه يمكن للشارع ان ينهى عن العمل
بالظن بل وقع في بعض المواضع ولكن لا يمكن له
ان ينهى عن العمل بالقطع للزوم التناقض والثانية
ان حكمه بحجية القطع انما يكون على سبيل التنجيز وحكمه
بحجية

فهل الشارع ... الظن ... هو العقل

بحجية الظن انما يكون على سبيل التعليق وليس المراد
بالتعليق هنا التعليق في الحكم حتى يقال ان التعليق
في لا يكون في حكم العقل بل المراد هو التقييد في
الموضوع مثل ان يقال ان الظن لو لم يكن شيء غيره
فهو حجة لا ان يقال ان الظن حجة لو لم يكن شيء غيره
نظيره ان يقال ان الشيء الفلاني اذا لم يصل فيه بيان
من الشارع فحكمه البرائة لا ان يقال ان حكمه البرائة ان
لم يصل فيه من الشارع بيان حتى يكون تعليقا في حكم
العقل فان قلت ان ما ذكرت من عدم حكم الشارع
فيما نحن فيه مناف لما ذكر في محله من الملازمة بين
حكمي العقل والشرع قلت ان ما صح قرع سمعك من
التلازم بينهما انما هو مع كون المورد قابلا لهما اما لو كان
المورد قابلا لحكم العقل دون الشرع كما في المسئلة
المفروضة اعني مسئلة الاطاعة فلا ملازمة بينهما
هكذا افاده الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة

وظاهره بل صريحه هو التفكيك بين حكمي العقل والشرع ولكن
لقائل ان يقول ان حكم العقل اما ان يكون حكما تكليفيا
ومولويا واما ان يكون حكما ارشاديا فان كان تكليفيا
فيلزم عليه ما يلزم على حكم الشارع لو كان تكليفيا
وان كان ارشاديا فيكون ملازما مع حكم الشارع
فلا يكون تفكيكا بينهما ه وان شئت قلت ان حكم
العقل تابع لحكم الشرع ان تكليفيا فتكليفي وان ارشاديا
فارشادي و مما ذكرنا من ان الحاكم بحجية الظن
هو العقل ليس الا ولا مدخل للشارع فيها يظهر
ان المكلف لو عمل بالظن وانكشف خلافه فلا
يفيد الاجزاء كما قلناه في الامر الظاهري العقلي
كما في الجاهل القاطع والناسي لما فيه عرفت من
ان الحاكم فيها هو العقل والامر العقلي ارشادي
لا يكون فيه مصلحة حتى يتدارك مصلحة المامور به
ولو قلنا بان الامر الظاهري الشرعي يفيد الاجزاء لان
في الامارات الشرعية مصلحة يتدارك مصلحة
المامور به

من الدور والتسلسل

لو عمل الظن ... الواقع

المامور به ويظهر مما ذكرناه انضافا دما اورده المحقق القمي في مقام الجواب
عن الفاضل التوني في حسبانه او دلى العلماء بان
نزاعهم في مسئلة الملازمة بين حكمي العقل يكون
قليل الجدوى لان كل ما حكم به العقل ورد من الشارع على
طبقه حكم فاجاب عنه المحقق القمي بانه اذا انسد باب
العلم حكم العقل بحجية الظن ولم يحكم بها الشارع اذ في الكتاب
ولا في السنة ما يدل على حجية الظن فانكشاف بقاعدة
الملازمة بينهما واي ثمرة اعظم منها اذ يثبت اغلب الفقه
بها وتوضيح الدفع ان نزاعهم في مسئلة الملازمة بينهما
فيما اذا كان حكم العقل تكليفيا ومولويا وحكمه بحجية الظن فهو ليس
كك بل يكون ارشاديا واما ثانيا فلانه لو بني على كون المقدمات
المذكورة كاشفة عن جعل الظن على وجه الاهمال والاجمال
صح المنع الذي ذكره الفاضل النراقي لما رد دليل الانسداد
وحاصله انه كما يحتمل ان يجعل الشارع لنا مطلق الظن او
الظن في الجملة المتردد بين الكل والبعض المردد بين الابعاض
فكك يحتمل ان يجعل الشارع لنا شيئا اخر حجة كالقرعة و

وان ... انما

ليس

والاستخارة وغيرهما من دون اعتبار افادته الظن لانه امر ممكن غير مستحيل لان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد فيمكن ان تكون المصلحة في العمل بالشك او الوهم والمفروض عدم استقلال العقل بالحكم في هذا المقام فمن اين يثبت جعل الظن في الجملة دون شيء اخر هكذا ذكره الشيخ العلامة الانصاري ولكن يمكن ان يقال من قبل القائلين بالكشف انه لا وجه لهذا المنع بعد تسليم مقدمات دليل الانسداد لان مقتضى المقدمة الرابعة ان الشارع لم يجعل لنا شيئا اخر حجة وبعد تسليم هذه المقدمة لا وجه للمنع المذكور والقائل بالكشف يرتب قياسا استثنائيا مركبا من الاحتمالات كلها باطلة الا الواحد منها وهو ان يقال ان الشارع اما ان اعرض عن التكاليف المعلومة بالاجمال ولم يطلبها منا اصلا او اراد امتثالها من طريق تعبدي خاص او اراد امتثالها الظني وما عدا الاخير باطل فتعين هو كما صرح الشيخ العلامة الانصاري قده في الرسالة ايضا

واما

واما رابعا فلانا نقول ان نتيجة دليل الانسداد لو كانت قضية مهملة مجملة فلا تخلو اما ان تكون باقية على اجمالها واما ان تعين اما الاول فلم ينفع اصلا للزوم الاغراء بالجهل واما الثاني فاما ان تعين في ضمن كل الاسباب واما ان تعين في ضمن بعضها المعين ويجيء عدم تمامية شيء من هذين الا بضميمة الاجماع فيرجع الامر بالاخرة الى دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد فتسميته دليلا عقليا لا يظهر له وجه بعد كون المدار في تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية وهذا جار في جميع الادلة السمعية كما لا يخفى هكذا ذكره الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة ولكن يمكن ان يقال ان هذا يرد على القائل بالحكومة ايضا اذ من جملة مقدمات دليل الانسداد بطلان الاحتياط وعمدة ادلته الاجماع ولزوم العسر والحرج وهما سمعيان فيكون الدليل سمعيا (فيصير) لان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين واردئهما اللهم الا ان يقال ان عمدة ادلته ليس ما ذكر بل لزوم اختلال النظام وهو عقلي ولكنه ممنوع ثم انا ذكرنا سابقا ان من جملة

بل النتيجة من باب وكونه حكم العقل

القائلين بالكشف صاحب المعالم وان كان يظهر من كلام الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة كون المتحصل من مذهبه كون النتيجة كلية والقول بالحكومة حيث انه قال بعد القول بكون النتيجة كلية وتعميم الظن وبعد القول بسلوك صاحب القوانين هذا المسلك ويظهر من ايضا من صاحبي المعالم والزبدة بناء على اقتضاء ما ذكراه لاثبات حجية خبر الواحد العمل بمطلق الظن. ولكن الانصاف ان الظاهر من كلام صاحب المعالم قده هو القول باهمال النتيجة حيث انه قال واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا وهو ظاهر في حجية الظن في الجملة وظاهر كلامه هو القول بحجية قسم من المظنون الاعتبار وتعيينه في الخبر الصحيح الاعلائي ولكن يرد عليه اولا ان اساس الاصل عنده من باب الظن وهو ينافي القول باهمال النتيجة والاقتصار على الخبر الصحيح الاعلائي من المظنون الاعتبار اذ لابد من ان يعمل في مورده بغيره من الامارات الظنية

الظنية كالشهرة والموثق وغيرهما من الامارات الظنية اذ المفروض ان اعتبار الاصل عنده من باب الظن وفي مورد الشهرة يكون الظن على خلافه فلا يجتمع الظنان في مورد واحد فكل من قال باعتبار الاصل من باب الظن لابد ان يقول بكلية النتيجة وثانيا لو قلنا بكون النتيجة مهملة مجملة فيكون الحاكم هو الشارع دون العقل فلا وجه للقول بان العقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح وثالثا اذ المفروض ان العقل على القول بالكشف غير مستقل في الحكم بحجية الظن بل هو يكشف ويدرك عن علم الشارع ورابعا انا لو سلمنا بعدم استقلال العقل في الحكم بحجية الظن وقلنا بان الحاكم بها هو الشرع فلا وجه للقول بانحصار حجية الظن في الخبر الصحيح الاعلائي لانه يمكن ان يعتبر الشارع الظن الضعيف دون القوي بل يمكن ان يعتبر سببا يكون الظن على خلافه كالنية والسوق لما قد عرفت من ان

الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد وربما تكون المصلحة
في الموهوم دون المظنون وثانياً لو كان المدار
عليه في الترجيح والتقدم هو القوة فلا وجه
للاقتصار على الخبر الصحيح الاعلائي اذ ربما
يكون الظن الحاصل من الموثق او الشهرة
او غير ذلك اقوى من الظن الحاصل من
الخبر الصحيح الاعلائي ثم ان بعض القائلين بالـ
النتيجة ذهب الى التعميم بالمعممات الخارجية
وتعدى من الخبر الصحيح الاعلائي الى سائر الامارات
الظنية زاعماً انه لا يكفي في الفقه وذكر للتعميم
وجوهاً احدها دليل الحكمة نظير ما ذكروا من
دليل الحكمة في احل الله البيع وتوضيحه ان طبيعة
الظن من حيث هي لا تكون حجة لان الطبيعة من
حيث هي الا هي لا من حيث الوجود الذهني اي
المفهوم بل من حيث الوجود الخارجي اعني
المصداق فاذا كان كذلك فاما ان يتعين في
خص

ضمن البعض الغير المعين او المعين او المخير او الجميع واما
تعيينه في ضمن البعض باقسامه الثلثة فهو باطل اما
البعض الغير المعين فلانه موجب للاغراء بالجهل
وهو قبيح واما البعض المعين فلم يكن الدليل عليه بل
الدليل على عدمه وهو بطلان الترجيح بلا مرجح واما
البعض المخير فللاجماع على بطلان التخيير فيثبت تعيينه
في ضمن الجميع وجميع مصاديقه هذا الدليل الا ان الاشكال
فيه الا ان نصحح القول بانه لعدم الدليل على التعيين
يحتاج تماماً الى ما ذكره من الوجوه التي جيء بها لابطاله
وهي امور ثلثة الاول ما ذكره صاحب المعالم من
قوة حيث انه قال للظن مراتب متفاوتة مختلفة
من حيث القوة والضعف فالعقل يأخذ بالقوي
لان الضعيف مرجوح بالنسبة الى القوي وترجيح
المرجوح على الراجح قبيح وفيه اولاً انه يوجب التجزية
في اسباب الظن القوي اذ ربما يكون الظن الحاصل
من الشهرة اقوى من الظن الحاصل من الخبر الصحيح

الظن
يحكم

الاعلائي فيلزم ان يتقدم الشهرة عليه وقد يكون الامر
بالعكس بان يكون الظن الحاصل من الخبر الصحيح الاعلائي
اقوى من الظن الحاصل من الشهرة فيلزم ح
تقدمه عليها ولازم ذلك ان الظن الحاصل من
الخبر الصحيح الاعلائي ان كان اقوى فيتقدم والا
فلا مع انه لم يقل به احد لكل من قال
بحجيته لم يفرق بين ان يكون الظن الحاصل
منه اقوى او اضعف وثانياً انا نقول ان
القوة التي ادعى كونها مرجحة لا تخلو اما ان
تكون مطلق القوة واما ان تكون مرتبة خاصة فان
كان المراد منها هو الاول فهو غير منضبطة لان
القوة والضعف امران اضافيان فما من ظن قوي
الا ان يكون بالنسبة الى ما فوقه ضعيفاً وبالنسبة
الى ما تحته اقوى واحالة الامر عليه احالة
على امر غير منضبط وهو غير جائز وان كان المراد
منها

منها هو الثاني اعني المرتبة الخاصة من القوي بان لا
يكون ما فوقه اقوى منه وهو الظن الاطميناني
الملحق بالعلم حكماً بل موضوعاً فهو وان كان منضبطاً
بالنسبة الى العنوان ولكنه نادر التحقق لا يكفي
في الفقه والمراد بالاطمينان هنا هو الظن الاطميناني
بالحكم الواقعي لا بصدور الخبر حتى تقول انك قائل
بالظن الاطميناني وحاصله انا نقول بالظن الاطميناني
بالصدور لا بالواقع ولا ملازمة بينهما لاحتمال صدور
الخبر تقية وخوفاً من الكذاب وثالثاً انا نقول ان
مرجحية القوة انما هي مع كون ايجاب العمل بالظن
عند انسداد باب العلم من منشئات العقل وبعبارة اخرى
ان يكون حكمه من باب الحكومة لا من باب الكشف واما اذا
كان من باب الكشف فكون القوة مرجحة محل منع اذ
يمكن ان يعتبر الشارع الظن الضعيف دون القوي
كما في امثاله هذا في الموضوعات كاليد والسوق

صفحه ١١٥

والاحكام بل قد يعتبر الوهم او الشك دون الظن النافي
لكونه العذر المتيقن بان تكون حجيته يقينية وهو محتمل
ان يكون مرجحا لان نتيجة دليل الانسداد ان كانت قضية
كلية محصورة فالخبر الصحيح الاعلائي داخل فيها قطعا
وان كانت مهملة فهو ايضا حجة اذ لا يجوز ان يقال ان
الشهرة حجة والخبر الصحيح الاعلائي ليس بحجة فان قلت
انه من الظنون الخاصة لا المطلقة للقطع التفصيلي
بحجيته قلت انما المراد بالظن الخاص ما علم حجيته من غير
دليل الانسداد وما نحن فيه ليس من هذا القبيل بل
بدليل الانسداد ولكن يمكن ان يناقش فيه بان الظن
الخاص ما علم حجيته بالدليل التفصيلي سواء كان دليل
الانسداد او غيره كما قيل وفيه ان القدر المتيقن من الامارات
عند الكل والمسلم عند الجميع هو الخبر الجامع للقيود
الخمسة او الستة احدها ان يكون جميع رواته في كل طبقة
عدلين وثانيها ان تكون التزكية بالظنون الاجتهادية والرجالية كما كتب في الكتب الرجالية
بل بالشهادة

تنبيه

بل بشهادة عدلين وثالثها ان يكون معمولا عند الاصحاب
كلا او جلا ولم يعرضوا عنه ورابعها ان لا يكون
معارضا لشيء من الامارات وخامسها ان يكون
مفيدا للظن الاطمئناني ولا شك انه اولا انه نادر
التحقق لا يكون كافيا في الفقه وثانيا انا لو سلمنا كونه
كثيرا كافيا ولكن لما نعلم اجمالا بوجود مخصصات كثيرة ومقيدات
كثيرة له في الامارات الاخر فيكون نظير الكتاب في عدم جواز
التمسك به مع قطع النظر عن غيره الثالث الظن بحجية
بعض الظنون بان تكون حجيته مظنونة وهو ايضا
محتمل ان يكون مرجحا وتوضيحه انا ذكرنا سابقا ان
الظن على خمسة اقسام قسمان منها خارجان عن محل النزاع
والبواقي تكون محل النزاع وهي مظنون الاعتبار
ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار وهي اما ان
يكون جميعها حجة واما ان يكون الاول حجة دون
الاخيرين واما ان يكون الاخيران حجة دون الاول

وما معلوم الاعتبار ومعلوم عدم الاعتبار

اما الاول اعني حجية الجميع فهو باطل لان المفروض حجية
بعض الظنون دون الجميع واما الاخير اعني حجية
الاخيرين فهو ايضا باطل لكونه مستلزما لترجيح
المرجوح على الراجح وهو قبيح لا يصدر من الحكيم
فتعين الثاني اعني حجية مظنون الاعتبار اذ
له جهتان الجهة الواقعية والجهة الظاهرية
اما الاولى فلان مظنون الاعتبار لكونه فردا من
افراد الظنون تكون مطابقته للواقع راجحة
واحتمال عدم مطابقته له يكون مرجوحا وموهوما
واما الثانية اعني الجهة الظاهرية فلانه من
حجية الظن باعتباره يكون طريقا قائما مقام الواقع
وبدلا عنه بحيث يتدارك مصلحة الواقع لو تخلف
ففي مظنون الاعتبار يكون رجحان مطابقته للواقع
ورجحان مطابقته للبدل عن الواقع موجودا
بخلاف مشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار
فانه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله اللهم ١٣٤٢

فانه ليس فيهما الا الجهة الواقعية لانها على تقدير مخالفتها
للواقع لا يظن كونها بدلا عن الواقع ~~وليس~~ هذا
غاية ما يمكن ان يقال في توضيح مرجحية الظن
بالاعتبار ولكن فيه اولا انا نمنع موضوع الظن
بالاعتبار بان لا يكون موجودا في الخارج لان القائلين
~~بالظن بالمطلق الادلة الدالة على اعتبار الظن~~
~~...~~ لان الظن بالاعتبار انما يكون فيما اذا لم
يعلم فساد مدركه ونحن نعلم فساد مدركه اذ من جملة
الامارات الظنية المبحوث عنها خبر الواحد والادلة الدالة
على حجيته وجوه من جملتها اية النبأ ولو رد
القائلون بالظن المطلق عليها ايرادات كثيرة انتهى الى
نيف وعشرين ايرادا على ما قيل فمع ذلك كيف يوجب
الظن فيكون مظنون الاعتبار موجودا في الخارج وثانيا
سلمنا وجوده في الخارج ولكن نمنع وجود دليلا
لانا نقول ان الحاكم باعتبار الظن اما ان يكون هو

الشرع واما ان يكون هو العقل اما الاول فهو ممنوع اذ لم
يدل على اعتبار الظن آية ولا خبر واما الثاني فلا
يخلو اما ان يكون حكمه من باب الحكومة والانشاء
واما ان يكون من باب الكشف والادراك اما الاول فمع
انه خلاف الفرض اذ المفروض ان حكمه من باب
الكشف والادراك لازمه عدم التفرقة بين
الاقسام الثلثة من الظن من مظنون الاعتبار
ومشكوكه وموهوم الاعتبار واما الثاني فلا يخلو
اما ان يكون الكشف على سبيل القطع واما ان يكون
على سبيل الاجمال اما الاول فهو ممنوع واما الثاني
فلا يفيد مرجحية الظن بالاعتبار وعلى اي تقدير لا
يكون الظن بالاعتبار مرجحا فقد ظهر مما ذكرنا ان مما
يحتمل ان يكون مرجحا ثلثة وظهر ايضا انه لا يتم
منها شيء ولكن ربما وجه بعض كل واحد من
المرجحات الثلثة وانكشف كل منها حيث

انه

انه اجاب عن الايرادات التي اوردوها عليها اما عن الوجه
الاول يعني الذي اورد على المرجح الاول اعني قوة الظن
فبمنع عدم جواز التجزية في الاسباب نظرا لان بناء
القدماء الى زمان العلامة قده على التجزية فيها فانهم
يعملون بكل خبر مفيد للظن مثلا انهم يعملون بالخبر الحسن
المفيد للظن والوثوق ولو كان في مقابل الخبر الصحيح الاعلائي
الذي لا يفيد الظن وفيه انه عمل القدماء وليس التجزية
في اسباب الظن لانها ان يعمل بالشهرة مثلا في بعض
المواضع دون الخبر مع وجوده ويعمل بالخبر في بعض
المواضع الاخر دون الشهرة مع وجودها بل التجزية
في سبب واحد لان جميع اقسام الخبر سبب
واحد وبنائهم كان بان نعمل بكل خبر مفيد للظن
والوثوق ولو كان خبرا ضعيفا واما عن الوجه الثاني
اعني قوله ان كان المراد من القوة مطلق القوة فهو غير
منضبطة وان كان المراد منها المرتبة الخاصة اعني
الظن الاطمئناني فهو غير كافية وغير وافية بتمام

الفقه الخ فانا نختار الشق الثاني ونقول ان عدم كفاية
الظن الاطمئناني فيما اذا كان المراد به هو الظن الاطمئناني
بالحكم لا الصدور ولكنه ممنوع بل المراد به هو الظن الاطمئناني
بالصدور وهو كاف واف بتمام الفقه وفيه ان
هذا التوجيه ايضا غير وجيه لان نتيجة دليل الانسداد
هو الظن بالحكم لا الصدور واما عن المرجح الثاني اعني
كون مظنون الاعتبار متيقنا فبانا لا نسلم كونه غير كاف
بتمام الفقه لانا نقول ان القدر المتيقن على قسمين
حقيقي وهو ما يكون جامعا للقيود الخمسة المذكورة
واضافي وهو ما يكون فاقدا للواحد منها او اثنين منها
او ثلثة منها او اربعة منها فاذا لم يكن الحقيقي كافيا
ينضم اليه الفاقد للواحد فاذا كان كافيا فهو والا
ينضم اليه الفاقد للاثنين وهكذا ويمكن ان توجيه
القدر المتيقن بنحو اخر وهو ان يقال ان مظنون
الاعتبار اما ان يكون من قبيل الظنون الخاصة
لان القائلين بالظن المطلق ليس عملهم منحصرا في
العمل بالظن المطلق بل يعملون بالظن الخاص فلو لم يكن
كافيا

كافيا انضموا اليه الظن المطلق واما ان يكون من قبيل الظنون
المطلقة فان كان من قبيل الاول اعني كونه من قبيل الظنون
الخاصة مثل الخبر الصحيح الاعلائي مثلا فلو قام بعض منه
على حجية الخبر الحسن وقام بعض منه على حجية الموثق
وهكذا فيكون جميعها حجة اذ لا فرق في الحجية بين ان
يكون مؤدى الظن مسئلة فرعية او مسئلة اصولية
وبعبارة اخرى لا فرق بين ان يكون مؤداه حكما شرعيا
فرعيا او حجية الطريق بل لو قام مثلا بعض منه على
حجية الاولوية مثلا فيكون ما فوقه حجة بطريق اولى
اذ كل من قال بحجية الاولوية يقول بحجية الخبر الموثق و
الشهرة ايضا وان كان من قبيل الثاني اعني كونه من قبيل
الظنون المطلقة وقام قسم منه على حجية بعض الامارات
الاخر بالترتيب الذي ذكرنا فلو كان حكم العقل هنا من باب
الحكومة فيكون جميعها حجة الا انضم الى الخبر الصحيح الاعلائي
ويتم الفقه به بجميعها ولو كان حكم العقل من باب الكشف
بان يكون كشفا في الكشف لان حكمه بحجية الظن من باب
الكشف ومعناه بحجية وتعيينه ايضا من باب الكشف فقط

من باب يكون

اشكال وفيه ان هذا التوجيه بكلا التقريرين غير وجيه اما التقرير الاول فلان الحقيقي تقسيم الغير المنقسم بالحقيقي والاضافي انما يصح بالنسبة الى الظن الخاص واما الظن المطلق فلا

واما التقرير الثاني فلان جميعها ظن خاص لان كل ما يتفرع على الظن الخاص فهو ظن خاص واما ما ذكر في الشق الثاني منه فهو خلاف الفرض اذ المفروض ان العقل معزول ولم يكن له حكم انشائي بل يكون حكمه من باب الكشف والادراك

وثانيها اي من المقدمات عدم الكفاية وهو موقوف على وجهين

الاول ان الظن على ثلثة اقسام مظنون الاعتبار و مشكوك الاعتبار و موهوم الاعتبار ومقتضى القاعدة بعد ابطال النتيجة اعني تعميمه حرمة العمل بالظن هو الاقتصار بمظنون الاعتبار ولكن لما رأينا انه غير كاف بتمام الفقه تعدينا منه الى مشكوك الاعتبار ولما رأينا انه بعد الانضمام غير كاف ايضا تعدينا منه الى موهوم الاعتبار وفيه اولا الاعتراف بانه لولا عدم الكفاية هو الاقتصار على مظنون الاعتبار وكونه مرجحا وقد

ولكن الموجب للتعميم عدم كونه كافيا بتمام الفقه سلم كون مظنون الاعتبار مرجحا انه اخرى وبعبارة

من الرجوع الى الاصول الى القدر المتيقن

عرفت انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار وابطلنا ما ذكروه له من الدليل وثانيا ان عدم كفاية مظنون الاعتبار مما يكذبه الوجدان والعيان لانا نرى ان جماعة من العلماء اقتصروا على مظنون الاعتبار سواء كان مخصوص الصحيح الاعلائي او الصحيح المشهوري او الصحيح القدمائي وتموا الفقه به لا سيما اذا ادخل الاخبار كلها لا سيما اذا قلنا بكون الحسن والموثق والخبر الضعيف المنجبر بالشهرة من مظنون الاعتبار اذ من المعلوم كفاية تلك المذكورات في الفقه وعدم لزوم محذور من الرجوع الى الاصول مع ضمه تلك الامارات

الثاني ما حكي عن صاحب الرياض تبعا لبعض وتبعه بعض اخر من ان مظنون الاعتبار وان كان كافيا بتمام الفقه ولكن لما نعلم اجمالا بمخالفة كثير من ظواهره للمعاني الظاهرة منها وبعبارة اخرى انا نعلم اجمالا بالتقييد والتخصيص والتقييد والتجوز في كثير منه وكون المخصص لها والمقيد له وقرينة التجوز في مشكوك الاعتبار فعلى هذا لا يجوز التمسك بتلك الظواهر للعلم الاجمالي المذكور فلا بد من التعدي من مظنون الاعتبار

لا بد ان يكون ما خصصه تعميم الاعتبار

بمقتضى قاعدة الانسداد ولزوم المحذور من الرجوع الى الاصول الى الظنون المشكوكة الاعتبار التي دلت تكون مخصصة لاطلاقات العمومات المظنونة الاعتبار او مقيدة لاطلاقاته او قراين لمجازاته فاذا وجب العمل بهذا القسم من مظنون الاعتبار وجب العمل بغيره مما ليس مخصصا للعمومات مظنون الاعتبار او مقيدا لاطلاقاته او قراين لمجازاته للاجماع المركب على عدم الفرق بين افراد مشكوك الاعتبار اذ كل من قال بالعمل بالخبر الحسن لا يفرق بين ان يكون معارضا للخبر الصحيح وبين الخبر الحسن الذي ليس كذلك بل بالاولوية القطعية لانه اذا وجب العمل بالظن المشكوك الاعتبار الذي يكون معارضا لظاهر الظن المظنون الاعتبار فيكون العمل بالظن المشكوك الاعتبار الذي ليس كذلك بطريق اولى فاذا ثبت وجوب العمل بمشكوك الاعتبار فنقول انا نعلم اجمالا ايضا ان كثيرا من الظنون المشكوكة الاعتبار مخصص او مقيد بما هو موجود في الظنون الموهومة الاعتبار فلا

الظنون

جوز

يجوز

يجوز العمل به للعلم الاجمالي المذكور فلا بد من التعدي منه بمقتضى القاعدة المذكورة الى هذا القسم من الظنون الموهومة الاعتبار التي تكون معارضة لظواهر الظنون المشكوكة الاعتبار فاذا وجب العمل بهذا القسم من موهوم الاعتبار وجب العمل بغيره مما ليس كذلك بالاجماع المركب على عدم الفرق بين افراد موهوم الاعتبار اذ كل من قال بالعمل بالشهرة لا يفرق بين ان تكون معارضة للخبر الحسن بالعموم والخصوص وبين غير المعارض له بل بالاولوية بالتقريب الذي ذكرناه وفيه اولا ان هذا القائل المعمم سلم كون مظنون الاعتبار مرجحا ولكنك عرفت ما فيه من انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن لان حكم العقل بحجية الظن اما ان يكون من باب الحكومة والانشاء واما ان يكون من باب الكشف والادراك فان كان من قبيل الاول فجميع الظنون على السواء وان كان من قبيل الثاني فلا يثبت منه الا الظن في الجملة واما ما ذكره الفاضل النراقي في عوائده

جوز

من الظن الذي يصح للاحتجاج ~~الحاجة الى الدليل~~ والتعيين فان الترجيح
هو ميل النفس الى احد الطرفين وهو لا يحتاج الى
الدليل والتعيين هو الحكم بذلك وهو يحتاج الى
الدليل فهو فاسد لان الغرض من الترجيح في دليل
الانسداد ليس الا هو التعيين ولذا قال الشيخ
العلامة الانصاري في الرسالة ان المراد من
المرجح هنا هو المعين والدليل الملزم من حاكم الشرع
ليس الا ونقل الشيخ المذكور كلامه بطوله واطال
الكلام فيه نقضا وابراما ومن اراده فليراجعه
وثانيا انا نمنع العلم الاجمالي المذكور لما عرفت من ان
جماعة من العلماء اقتصروا على الظنون المظنونة
الاعتبار والتمسوا الفقه بها ولو كان العلم الاجمالي
موجودا لما اقتصروا عليها وثالثا سلمنا وجود العلم
الاجمالي ولكن نقول انه يوجب العمل بما هو معارض لها
من حيث العموم والخصوص والتجوز دون ما
ليس كذلك واما ما ذكره من الاجماع المركب فهو من ارباب
الظنون

الظنون الخاصة حيث انهم لم يفرقوا بين افراد الخبر الحسن وافراد
الشهرة لثبوت الدليل عليها عندهم مطلقا او نفيه كذلك واما ارباب
الظنون المطلقة فعملهم انما هو لاجل العلم الاجمالي فلما كان
العلم الاجمالي موجودا في القسم الاول عملوا به واما
دعوى الاولوية فهي ممنوعة ايضا لان المناط في القسم
الاول هو العلم الاجمالي وهو منتف في القسم الثاني
فكيف يتعدى الى ما لا يوجد المناط فيه فلا يكون مساويا
للقسم الاول فضلا عن ان يكون بطريق اولى وثالثها
ان منع المستشكل ما ذكره بعض المحققين في حاشيته على المعالم
من قاعدة الاشتغال بتقريب ان يقال ان نتيجة دليل
الانسداد قضية مهملة في شكل القضية الجزئية وبعبارة
اخرى ان نتيجته حجية الظن في الجملة وهو دائر بين
جميع الظنون وبعضها للعلم اجمالا واشتغلت ذمة المكلف
بوجوب اتيانه والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية
وهي لا تحصل الا بالعمل بجميع الظنون كما هو الشأن في
جميع افراد الشبهة المحصورة وقد اجيب عنه بوجوه

[illegible]

منها ان العمل بالاحتياط انما يكون في غير ما اذا دار
الامر بين المحذورين وما نحن فيه من هذا القبيل لان
بعض الظنون معتبرة عند الشارع ويكون واجب
العمل واما ما عداه محرم العمل والمفروض ان ما اعتبره
الشارع غير معلوم لنا فكل واحد منها كما انه
يحتمل ان يكون مما يجب العمل به فكذلك يحتمل ان
يكون مما يحرم العمل به فيدور العمل بين الواجب
والحرام فلا يمكن الاحتياط فيه وفيه ان حرمته
اما ان تكون ذاتية مثل شرب الخمر والزنا واما
ان تكون عرضية فان كان المراد هو الاول فهو
ممنوع لما ذكرنا سابقا في اول المبحث من ان
الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن من الكتاب
والسنة البالغ اولها الى ما في اية وثانيها
الى خمسمائة خبر على ما حكي عن السيد رحمه الله
انما تدل على كون حرمة العمل بالظن ذاتية ولو
قام الدليل على حرمة بعضه بالخصوص كالقياس
فضلا

فضلا عن ان يكون مشكوك الاعتبار وان كان المراد هو
الثاني اعني الحرمة العرضية فهو ايضا ممنوع لانها
اما ان تكون من جهة التشريع واما ان تكون من جهة
مخالفة الواقع سواء كان اوليا او ثانويا والثاني في
اما ان يكون مؤدى الاصول اللفظية اعني اصالة
الحقيقة واصالة العموم واصالة الاطلاق واما
ان يكون مؤدى الاصول العملية اما الاول اعني
اعني التشريع فهو غير لازم فيما نحن فيه لانه ادخال
ما علم انه ليس من الدين او شك فيه فيه وهو لا
يجتمع مع الاحتياط فانه هو الاتيان بالشيء برجاء
انه واجب واما الثاني اعني مخالفة الواقع فلا
في الواقع الاولي غير لازم فيما نحن فيه اذ المفروض
عدم العلم بالواقع واما في الواقع الثانوي فلانه اما ان
يكون مؤدى الاصول اللفظية للقطعية واما ان
يكون مؤدى الاصول العملية اما الادلة اللفظية فلا
حجية لها بعد العلم الاجمالي بكون بعض الامارات

لعملية
الموجودة بايدينا مخصصا او مقيدا واما الاصول ا
فمنها لا يجري هنا كالتخيير والبرائة ومنها لا حجية لها
بعد العلم الاجمالي بكون بعض الامارات الموجودة
فيما بايدينا الدالة على خلافه معتبرة عند الشارع
كالاستصحاب سواء كان مثبتا للتكليف او نافيا له واما
الاحتياط فان كان مورد العمل بالظن موافقا له فلا
مخالفة له وان كان مخالفا له فيعمل بالاحتياط
في المسئلة الفقهية دون المسئلة الاصولية
لان الاحتياط في الطريق انما يكون لاحراز الواقع
فاذا عارضه الاحتياط في ذي الطريق اعني
الحكم الفرعي فيجب تقديمه عليه ومنها ان الاحتياط
انما يجب اذا لم يحتمل الحرمة الذاتية وفي العمل
ببعض الظنون احتمال الحرمة الذاتية وهو مانع
عن الاحتياط مثلا لو قام بعض الامارات
على حلية العصير العنبي واحتمل المجتهد ان يكون
حراما في الواقع فلا يجوز له الاحتياط والفرق
بلينه.

العمل
في
بلينه وبين سابقه ان احتمال الحرمة في الاول
بالظن وفي فيما نحن فيه في مؤدى الظن وفيه انا
ندفع هذا الاحتمال باصل البرائة ومنها ان العمل بالاحتياط
في الطريق انما يجب اذا كان مؤديه طلبا الزاميا
وجوبا او حراما واما اذا كان مؤديه طلبا استحبابيا
او اباحة او كراهة فلا يجب الاحتياط وفيه اولا
بالنقض بان يقال لو قام الظن الخاص على حجية
بعض الامارات وكان مؤديه استحبابا او اباحة
فالعمل به واجب مع ان مؤديه ليس طلبا
الزاميا فما جوابك هنا فهو جوابنا في ما نحن فيه
وثانيا بالحل بان يقال ان المراد بوجوب العمل
بالطريق تطبيق الحركات والسكنات على
مؤديه وجوبا او تحريما او اباحة او غيرها لا ان
المراد ثبوت العقاب على تركه حتى يقال ان مؤدى
بعضها ليس طلبا الزاميا ومنها ان بطلان
الاحتياط مسلم مفروغ عنه كما انا ابطلناه سابقا

وفي ان
عصارة الاحتياط في المسئلة الاصولية
سابقا بالادلة المذكورة من الاجماع والعسر والحرج وغيرها وفيه
ان ما ابطلناه من الاحتياط انما هو في المسئلة الفقهية
لا المسئلة الاصولية ومنها ما ذكره المستدل ايضا من ان
الاحتياط في المسئلة الاصولية قد يكون معارضا بالاحتياط
في المسئلة الفقهية مثل ان يكون مؤدى بعض الامارات
عدم وجوب السورة ولكن مقتضى الاحتياط في المسئلة
الفقهية وجوبها اذا شك في وجوبها وعدمه فيجب
تقديم الاحتياط في المسئلة الفقهية لان الاحتياط
هو الاتيان بما هو اوفق للنفس من الهلاك وهو في
ذي الطريق اولى منه في الطريق لان الاحتياط في
الطريق انما يكون لاحراز الواقع فاذا عارضه الاحتياط
في ذي الطريق فيجب تقديمه فيه اجاب المستدل
عنه بان الاصل الجاري في المسئلة الاصولية
حاكم على الاصل الجاري في المسئلة الفقهية
والحاكم مقدم على المحكوم لان الشك في المسئلة
الفقهية مسبب عن الشك في وجود الدليل
وعدمه

وعدمه فاذا اجرى الاصل في المسئلة الاصولية بان
عمل بالاحتياط فيها فلم يبق شك في المسئلة الفقهية
بعد تنزيل الشارع فيكون من قبيل المزيل والمزال
عنه
ولكن في كل من الاستدلال وما اورده عليه وما اجاب
~~عنه الجواب~~ نظر اما الاستدلال فلان مقصود المستدل
اثبات حجية الظن بحيث ان يكون مخصصا للعمومات ومقيدا
للمطلقات وغيرها كالظن الخاص وهذا الاستدلال لا يثبت
ذلك بل يدل على كونه اصلا وبعبارة اخرى ان الدليل
اجنبي عن المدعى لان المدعى اثبات كونه دليلا والاستدلال
يثبت كونه اصلا والاصل دليل فقاهتي وهو لا يعارض
قالوا
الدليل الاجتهادي من العمومات وغيرها وهذا انظر ما ذكروه
في دليل الانسداد من ان مقتضى العلم الاجمالي هو العمل
بالسلاسل الثلثة من المظنونات والمشكوكات والموهومات
ولما لزم العسر من العمل بكلها اقتصر على خصوص المظنونات
وهو تبعيض في موارد الاحتياط وهذا لا يثبت كون
الظن اصلا فان قلت اذا فرض انسداد باب العلم

والظن الخاص بعطیت عمومات الکتاب والسنة المتواترة وغیر الواحد الذی ثبتت حجیته بالخصوص عن الاعتبار للعلم الاجمالی بمخالفة اکثر ظواهرها لمراد المتکلم فلا یبقی ظاهرها علی حاله حتی یکون الظن الموجود علی خلافه من باب المخصص والمقید قلت ان هذه الدعوی مجازفة اذ لا علم بل ولا ظن بطرو مخالفة الظاهر فی غیر الخطابات التی علم اجمالها بالخصوص مثل اقیموا الصلوة ولله علی الناس حج البیت وشبههما واما کثیر من العمومات التی لا نعلم باجمال کل منها فلا یعلم ولا یظن بکونها من المجمل بل لاجل طرو التخصیص فی بعضها وبما ذکرنا صرح الشیخ العلامة الانصاری فی ابطال الاحتیاط حاو واحدة فان قلت ان معنی الاحتیاط فی الطریق ان ینزل کل واحد من الظنون منزلة الظن الثابت بدلیل الانسداد فی کونه دلیلا ویعامل مع کل واحد منها معاملة المعلوم حجیته فلا یکون الدلیل احتیاطا المذ قلت ان العمل بالظن من باب الاحتیاط والنتیجة

تابعة

تابعة لاخس المقدمتین والاحتیاط اصل من الاصول العملیة واما ما ذکرته من التنزیل فهو فی تنزیلات الشارع کالاستصحاب فان الشارع حکم بتنزیل المشکوک منزلة المتیقن بخلاف الاخیرة من الاحتیاط والبرائة والتخییر واما ما اورده علیه من ان الاحتیاط فی المسئلة الاصولیة قد یکون معارضا بالاحتیاط فی المسئلة الفرعیة فهو ممنوع لان التعارض فرع علی التنافی بینهما وهو مفقود فیما نحن فیه لان الحکم الاصولی المعلوم بالاجمال وهو وجوب العمل بالظن القائم علی عدم الوجوب معناه وجوب العمل به علی وجه ینطبق مع عدم الوجوب ویکفی فیه ان یقع الفعل لا علی وجه الوجوب فلا تنافی بین الاحتیاط وفعل السورة لاحتمال الوجوب وبین کونه لا علی وجه الوجوب الواقعی وبعبارة اخری ان الظن قائم علی عدم وجوب السورة لا بحرمتها وهو لا ینافی الاتیان بها لاحتمال الوجوب کما ان الاباحة الذاتیة لا تنافی مع الوجوب العرضی من باب المقدمة والحاصل ان مودی الظن عدم وجوب السورة واقعا وهو لا ینافی وجوبها الظاهری اعنی اتیانها لاحتمال

الوجوب بل ولو قام الظن الخاص علی عدم وجوب شیء فلا ینافی وجوبه لا بعنوانه بل لا ینافی وجوبه احتیاطا لو لم یکن فی مقام التمیز تمییز الوجوب الواقعی نعم لو کان فی مقام التمیز فهو ینافی اتیانه بقصد الوجوب مثلا لو قامت البینة فی الانائین المشتبهین علی نجاسة احدهما فلو شهدوا علی انه هو النجس من دون تعیینه بالنجس الواقعی فلا ینافی الاحتیاط المسبب عن العلم الاجمالی المقتضی له واما لو شهدوا علی انه هو النجس الواقعی فهو ینافی الاحتیاط لارتفاع العلم الاجمالی المقتضی له وما نحن فیه لیس من هذا القبیل لان الاتیان بجمیع الظنون التی من جملتها الظن الذی کان مؤداه عدم وجوب السورة انما یکون من باب الاحتیاط وهو لیس ممیزا للوجوب الواقعی من غیره ~~واما ما اجاب به عنه من نقة~~ وبالجملة فیکفی فی رد المستدل لو اغمضنا عما ذکرنا حسن اتیان الشیء فلا ینافیه عدم وجوبه واما ما اجاب به عن الایراد المذکور من تقدیم الاحتیاط

الاحتیاط فی المسئلة الاصولیة علی الاحتیاط فی المسئلة الفقهیة فهو ممنوع لان الاحتیاط هو الاتیان بما هو اوقی للنفس من الهلاک وهو فی ذی الطریق اعنی الواقع اولی منه فی الطریق لان الاحتیاط فیه انما یکون مقدمة لاحراز الواقع فاذا عارضه الاحتیاط فی ذی الطریق فیجب تقدیمه علیه واما ما ذکره من حکومة الاحتیاط فی المسئلة الاصولیة فهو فیما اذا کان مزیلا للشک الموجب للاحتیاط فی المسئلة الفقهیة الفرعیة ولو کان بتنزیل الشارع وهو فیما اذا دار الواجب بین المتباینین قال الاستاد دام ظله ثم انه اورد بعض مشایخنا علی الاستدلال وما اورده علیه وما اجاب عنه ولکن فی کل واحد من الایرادات المذکورة التی ذکرها نظر اما ما اورده علی الاستدلال من انه اجنبی عن المدعی لان مقصود المستدل اثبات کون الظن دلیلا بحیث یصلح ان یکون مخصصا للعمومات ومقیدا للاطلاقات کما تقول به ارباب الظنون المطلقة

وهذا الاستدلال لا يثبت ذلك بل يثبت كونه اصلا وهو لا يصلح للتخصيص والتقييد فهو ممنوع لان الظن الثابت بدليل الانسداد لو كان معلوما بان لا يكون مرددا بين الظنون فلا اشكال في كونه دليلا واما لو كان غير معلوم بان يكون مرددا بين الظنون فيكون كل واحد منها بمنزلة الظن الثابت بدليل الانسداد في كونه دليلا ويعامل مع كل واحد منها معاملة الظن المعلوم حجيته فالظن الذي يكون دليلا لا يصير اصلا لاجل تردده بين الظنون ولاجل كون العمل بها من باب الاحتياط كما لو عمل باحد الخبرين مخيرا لو تعارضا على القول باعتبار الخبر من باب الموضوعية والسببية لا يصير اصلا وكما لو عمل بالدليل الاستصحاب لو شك في دليليته لا يصير اصلا والحاصل ان الاحتياط لا يصير الظن الثابت بدليل الانسداد اصلا بعد كونه دليلا كما ان تنويع الدليل بالتخيير او الاستصحاب لا يصيره اصلا كما

في

في التشبهات المذكورين فلا يكون الدليل اجنبيا عن المدعى واما ما ذكره في التنظير فهو ليس في محله لان العمل بالظن هنا في المسائل الفرعية دون المسائل الاصولية بخلاف ما نحن فيه لان العمل بالظنون جميعا من المسائل الاصولية واما ما اورده على ما اورد المستدل على نفسه من عدم المنافاة بين الاحتياط في المسائل الاصولية وبين الاحتياط في المسائل الفرعية بالترتيب الذي ذكره ففيه اولا ان الظن القائم على عدم وجوب السورة واقعا معناه لزوم عدم الاعتناء باحتمال الوجوب ومعنى الاحتياط وفعل السورة لاحتمال الوجوب لزوم الاعتناء به وهو عين التنافي واما ما ذكره من ان الاباحة الذاتية لا تنافي الوجوب الوجوب العرضي كما في المقدمة الوجوبية لا الوجودية وثانيا ان معنى عدم الوجوب واقعا عدم لوازمه ومن جملتها العقاب والاحتياط في المسئلة الفرعية يثبت العقاب لو تركه واما ما اورده على ما اجاب به المستدل من الفرق

بين ما نحن فيه وما ذكره مثالا لتقديم الاحتياط في المسئلة الاصولية على الاحتياط في المسئلة الفرعية كما في دوران الواجب بين المتبائنين فهو ممنوع ايضا اذ لا فرق بينهما فانه اذا تردد الواجب بين القصر والاتمام ودل على وجوب احدهما امارة من الامارات التي يعلم اجمالا بوجوب العمل ببعضها فلو وجب العمل بهذه الامارة يصير حجة معينة لاحدى الصلوتين وهذا مثال لتقديم الاحتياط في المسئلة الاصولية على الاحتياط في المسئلة الفرعية وما نحن فيه من هذا القبيل لان الشك في وجوب السورة مسبب عن الشك في وجود الدليل وعدمه عليه فاذا قام الدليل ودل على عدم وجوبها زال الشك في وجوبها ولم يبق مثل ما ذكره مثالا للتقديم والحاصل ان الاحتياط في المسئلة فيما نحن فيه ايضا حاكم على الاحتياط في المسئلة الفرعية فان قلت انك قد التفت الى التعميم ومدعى انه

قلت

قلت ان هذا كله على تقدير تقرير مقدمات الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة وقد عرفت سابقا انه على هذا التقرير قلنا بالحكومة وكلية النتيجة ولكن العجب من الشيخ انه بعد سواله عما اورده على الاستدلال اجمالا قال ولكن فيه ان قاعدة الاشتغال الى ان قال ولا ينافيه الاحتياط في المسئلة الاصولية الخ لانه ان كان مراده اثبات مقصود المستدل فهو مناف لما ذكره بعده فان قلت اذا عملنا في مقابل الاحتياط الخ بل هو مناف لقوله ولكن فيه ان قاعدة الاشتغال الخ وان كان مراده رده فهو لا يدل عليه بل قوله ولا ينافيه الاحتياط في المسئلة الاصولية يثبت مقصود المستدل اللهم الا ان يقال ان مراده ان مقصود المستدل لما كان اثبات حجية الظن بحيث يرفع الاحتياط في المسئلة الفرعية والعمل بالظن الخاص والعمل بالظن فيما نحن فيه من باب الاحتياط ليس كل فرده بانه لا ينافيه الاحتياط في المسئلة الاصولية فالخ

فقد تبين ما ذكرنا عدم التنافي بين الاحتياط في المسئلة
الاصولية والاحتياط في المسئلة الفرعية وانه يجب
العمل بالاحتياط في المسئلتين فان قلت اذا عملنا
بالاحتياط في المسئلتين بان عملنا بكل ظن يقتضي
التكليف وفي المسئلة الفرعية بالاحتياط لزم العسر و
الحرج المنفيين في الشريعة السمحة السهلة اذ
يجمع ح بين كل مظنون الوجوب وكل مشكوك الوجوب
وكل موهوم الوجوب مع كلها كونه مطابقا للاحتياط
اللازم وهذا كر على ما فرض فعلى هذا تعين دفعه بعدم
وجوب الاحتياط في المسئلة الفرعية قلت ان دفع
العسر يمكن بالعمل ببعضها وهذا التفصيل انما هو فيما
اذا قلنا بكون دليل الانسداد كاشفا عن حكم الشارع
بلزوم العمل بالظن في الجملة لكون النتيجة ح مهملة مجملة
تحتاج الى معمم واما اذا قلنا بكون حكم العقل من
بحجية الظن من باب الحكومة والانشاء كما هو الحق
والتحقيق فلا فرق بين اسباب الظن فيكون حجة
من اي سبب حصل اذا المقصود هو الانكشاف الظني

في المسئلة الاصولية

بمقتضى الظنون المخالفة للاحتياط

وهو

القطع

وهو يحصل من اي سبب حصل كما انه لا فرق بين اسباب
والجزم اذا كان المقصود هو الانكشاف القطعي واما
بالنسبة الى الموارد فقد عرفت سابقا ان كل من عمل
بالظن في مسئلة من مسائل الفقه كالطهارة او الصلوة
مثلا عمل به في جميع المسائل كالمعاملات والديات والاحكام
وغير ذلك واما بالنسبة الى المراتب من حيث
الضعف والقوة فان قلنا بكون حكم العقل من باب الحكومة
بان قلنا بان مقتضى مقدمات دليل الانسداد بطلان الاحتياط
راسا وكلية بحيث لا يجوز العمل به وكون الظن حجة فلا
فرق في الظن بين ان يكون ضعيفا او قويا اذا المقصود
هو الانكشاف الظني وان قلنا بكون حكم العقل من باب
الكشف بان قلنا بان مقتضى مقدمات دليل الانسداد هو
الاحتياط الجزئي فيفرق بين الظن القوي والضعيف
فيعمل بالاول دون الثاني لان مقتضى المقدمة الاولى
والثانية اعني بقاء التكليف وانسداد باب العلم

التفصيلي بان لا نتمكن الامتثال العلمي التفصيلي هو الامتثال
العلمي الاجمالي الحاصل بالاحتياط الكلي الحاصل باتيان
كل ما يحتمل الوجوب وترك ما يحتمل الحرمة ولكن مقتضى
المقدمة الثالثة بطلان وجوب الاحتياط على وجه
الموجبة الكلية بان يعمل بالاحتياط في كل واقعة
قابلة للاحتياط وابطال الايجاب الكلي لا يستلزم
صدق السلب الكلي بان لا يجوز العمل بالاحتياط راسا
والحاصل ان اللازم علينا بعد تعذر الامتثال العلمي
التفصيلي هو الامتثال العلمي الاجمالي الحاصل بالاحتياط
في كل واقعة قابلة له ولكنه ما كان متعذرا لكونه مستلزما
للعسر والحرج والضرورة تتقدر بقدرها وهو
يندفع بترك الاحتياط في الموهومات المقابلة للظن
القوي فيعمل به في المشكوكات والمظنونات مطلقا
والموهومات المقابلة للظن الغير القوي فاذا دار الامر بين
المحذورين بان لا يمكن الاحتياط فان وجد الراجح

ملخص

يعمل به

يعمل به لان الموافقة الظنية اولى من غيرها والا تخير فان قلت
ان العسر لا يندفع بترك الاحتياط في الموهومات
المقابلة للظن القوي بل يلزم العسر ايضا من العمل
به في المشكوكات والمظنونات مطلقا فضلا عن
انضمام الموهومات المقابلة للظن الغير القوي فيثبت وجوب
العمل بمطلق الظن ووجوب الرجوع في المشكوكات
الى مقتضى الاصول كل اصل بحسبه تمامه هذا
حاصل ما سوق للعمل بالظن مطلقا غاية الامر يعمل بكل
ظن يقتضي التكليف لداعي الاحتياط وبالظن الذي
يخالف الاحتياط بان يكون نافيا للتكليف فرارا
عن لزوم العسر قلت انا نمنع لزوم العسر والحرج
من مراعات الاحتياط في المذكورات لان حصول
الظن الاطمئناني عزيز في الاخبار وغيرها اما
غيرها فلانه كثيرا ما يحصل الاطمئنان من الشهرة والاجماع
المنقول والاستقراء والاولوية واما الاخبار فلان الظن
المبحوث عنه هو الظن بصدور متن الخبر عن المعصوم

وهو يحصل غالباً من خبر من يوثق به ولو في خصوص الرواية
وان لم يكن امامياً او ثقة على الاطلاق اذ ربما يتسامح في
غير الروايات بالاتسامح فيها وما ذكرنا من حصول
الظن الاطمئناني بصدور المتن انما يصح اذا قلنا بعد
بان نتيجة مقدمات دليل الانسداد اعم من الظن بالواقع والظن
بالطريق كما هو الحق او خصوص الظن بالطريق
كما هو مذهب صاحب الفصول واخيه صاحب
الحاشية واما اذا قلنا بكونها خصوص الظن بالواقع
كما هو مذهب جماعة فلا لعدم حصول الظن الاطمئناني
من الاخبار اللهم الا ان يقال ان الظن بالواقع اعم
من ان يكون بلا واسطة او بواسطة مضافاً الى
ان الظن الاطمئناني اذا تعلقت الحاصل من امارة
او امارات اذا تعلقت بحجية امارة ظنية كانت
في حكم الاطمئناني وان لم يكن مفيده له بناء على عدم
الفرق بينها ومضافاً الى ان مقتضى الاحتياط
في الشبهة التحريمية هو الترك وهو لا يوجب العسر
وح

وح لا يلتفت المنتج اعني حجية الظن وكونه دليلاً بحيث
يرجع في موارد عدمه الى الاصل بل يلتفت عدم
وجوب الاحتياط في المظنونات ولكن يمكن ان
يناقش في الاخير بان مقتضى الاحتياط في الشبهة
التحريمية ليس منحصراً في الترك بل قد يكون فعلاً
فلا يرتفع العسر بهذا والحاصل انا نقول ان العسر
يندفع بترك الاحتياط في الموهومات المقابلة
للظن القوي ولو سلمنا لزوم العسر ايضاً تركنا
الاحتياط في الموهومات المقابلة للظن الغير
القوي ايضاً ولكن نعمل بالاحتياط في المشكوكات
للعلم الاجمالي فيها ولا يرجع فيها الى الاصول وهذا
غير ما ذكره ارباب الظنون المطلقة من انه يعمل
بالظن في المظنونات ويرجع في غيرها من المشكوكات
والموهومات مطلقاً الى الاصول العملية او اللفظية التي
في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والاخبار المتواترة

لانهم يقولون

المتيقن كونها ظنوناً خاصة ولكن انا نقول لا يرجع في المشكوكات
لا الى الاصول العملية ولا الاصول اللفظية للعلم الاجمالي
بمخالفة ظواهرها في كثير من الموارد ويقتصر بحملة المخصص
للاستدلال بها فعلم مما ذكرنا ان مقدمات دليل الانسداد
على تقرير الحكومة فهو تام الا انه لا ينتج
ما هو المقصود من حجية الظن وكونه مرجعاً كالعلم
او الظن الخاص بل تنتج التبعيض في الاحتياط بالترتيب
الذي ذكرنا وعلى تقرير الكشف فالمستنتج منها وان
كان هو عين المقصود الا انه محل اشكال بل محل
منع الامر الثالث من تنبيهات دليل الانسداد في انا
لو قلنا بالتعميم وبحجية كل ظن من اي سبب حصل سواء
كان ضعيفاً او قوياً وفي جميع الموارد فلو قلنا بالكشف
والتعميم باحدى المعممات الثلثة المتقدمة فلا اشكال
في خروج القياس عن تحت هذا العموم لعدم جريان
المعمم فيه بعد قيام الدليل على حرمة العمل به بل يكون
التعميم

ونظر

التعميم بالنسبة الى ما عداه ولو قلنا بالحكومة كما هو الحق
فخروج القياس عن تحت العموم محل اشكال لان
الحاكم بحجية الظن ح هو العقل وهو يحكم بحجية جميع
الظنون ومن جملتها الظن القياسي والدليل العقلي
لا يقبل التخصيص لانه لا يحكم بشيء الا بعد احاطته
بجميع حسناته ومقبحاته مع ان الشارع نهى عن العمل به
فيلزم التناقض بل لا يجوز التخصيص في الادلة
السمعية الا على سبيل البداء وما سمعت من التخصيص
وعدم التناقض انما هو لكون العموم صورياً وهذا
يكشف عن خروج الفرد المخرج وعدم دخوله تحت
العموم من اول الامر ولكن هذا على القول
بالملازمة بين حكمي العقل والشرع وقد ذكروا
للتفصي عن هذا الاشكال وجوهاً احدها ما ذكره
المحقق القمي في القوانين من انا نمنع حصول الظن من
القياس بعد ملاحظة كثرة التفريق بين المؤتلفات
والجمع بين المختلفات في الشريعة كما في مني ومذي

النوعين ان الشارع جمع بين المختلفات بان جعل
حكمهما واحدا وفرق بين المؤتلفات بان جعل حكمهما
مختلفا مختلفا وبعد ملاحظة نهي الشارع عن العمل به
لكونه خالف الحالة وبعد ملاحظة محاجة الصادق ع مع
ابي حنيفة حيث قال له ع كيف يثبت القتل بشاهدين
ولكن الزنا يثبت باربع فاجابه ع وقال ع يا ابا
حنيفة لا تقس فان السنة اذا قيست محق
الدين ولذا قاس المعري الملعون وقال تخفيفا لعقله
الدين يد بخمس مئين من عسجد وديت فما بالها اذا
سرقت قطعت في ربع دينار فاجابه السيد المرتضى
وقال عز الامانة اغلاها وارخصها ذل الخيانة
فافهم حكمة الباري وبعد ملاحظة عموم ما ورد
من ان دين الله لا يصاب بالعقول وان السنة
اذا قيست محق الدين وانه لا شيء ابعد من عقول
الرجال من دين الله وبعد ملاحظة خصوص رواية
ابان بن تغلب الواردة في دية اصابع الرجل والمرأة

وحاصله

وحاصله منع حصول الظن من القياس بعد ملاحظة الامور
المذكورة وخروج القياس من باب التخصص لا التخصيص وبعبارة
اخرى ان خروجه موضوعي لا حكمي وفيه ان منع
حصول الظن من القياس في بعض الاحيان مكابرة يكذبه الوجدان
وعلى العيان لان الظن امر غير اختياري يحصل سواء
نهى الشارع عنه ام لا كيف ولو لم يحصل الظن منه
فلم نهى الشارع عن العمل به فنهيه ع عنه اقوى
شاهد على حصول الظن منه بل قد يحصل منه القطع
وهو المسمى بتنقيح المناط القطعي وايضا ان الاعتبار
العقلي والشم الفقاهتي الذين ذكروهما من باب التاييد
من اقسام القياس ج وايضا ان الاولوية الظنية التي
يعمل بها معظم الاصحاب كالشهيد الثاني في الروضة
وغيره من افراد القياس ولذا قال صاحب المفاتيح
ان اكثر الاصحاب قائلون بالظنون المطلقة
لانهم يعملون بالاولوية الظنية وهي ادلة لهم ومن
المعلوم انها ظن مطلق واما ما ذكره من كثرة

ع ان نهى الشارع عن بعض افراد الظن ليس ... نص في الموضوع

توقيف الشارع بين المؤتلفات وتاليفه بين المختلفات
فهو لا يؤثر في منع حصول الظن منه لان هذه الموارد
بالنسبة الى موارد الجمع بين المؤتلفات اقل قليل
واما ما ذكره من الاخبار الدالة على منع العمل به
فهو وان كان موهنا قويا يوجب غالبا ارتفاع
حصول الظن منه ولكنه في بادي النظر واما منعه
عن ذلك دائما فلا وثانيها ما ذكره المحقق المذكور
ايضا في القوانين من انا ولو سلمنا حصول الظن
منه ولكن حرمة العمل به انما تكون مختصا بزمان انفتاح
باب العلم واما في زمان الانسداد فنمنع حرمته
لان الدليل الدال على حرمته اما ان يكون هو الاجماع
والضرورة واما ان يكون هو الاخبار اما الاول
فهو دليل لبي لا اطلاق له فيقتصر فيه على القدر
المتيقن وهو صورة انفتاح باب العلم واما في
كل زمان فهو ممنوع الا ترى انه لو فرض العياذ بالله
انسداد باب الظن الخاص من الطرق السمعية لعامة
المكلفين او لمكلف واحد لكونه بعيدا عن بلاد الاسلام

فهل

بواسطة القياس

فهل نقول حينئذ يحرم عليه العمل بما يظن انه الحكم الشرعي من الادلة المتداولة
بين المتشرعة وانه مخير بين العمل به والعمل بما يقابله
من الموهوم ثم ندعي الضرورة والاجماع على ما ادعيتم من حرمة
العمل به حاشاك ودعوى الفرق بين زماننا هذا
الموجود فيه جميع الامارات السمعية وبين زمان
انسداد جميعها ممنوعة اذ المفروض انها في عرض
القياس في عدم ثبوت حجيتها وان حجيتها مشكوكة
كالقياس واما الثاني اعني الاخبار فهي على اربعة
اصناف منها ما ورد في مقابلة معاصري الائمة ع
من العامة التاركين للثقلين حيث انهم تركوا الثقل
الاصغر الذي عنده علم الثقل الاكبر ورجعوا الى اجتهاداتهم
وارائهم فقاسوا واستحسنوا فهذا الصنف من الاخبار
لا يدل على حرمة العمل بالقياس لتحصيل الادراك حكم
الشارع وبعبارة اخرى انه يدل على حرمة العمل به من
باب الظن بان يكون محل خروج مناط الحكم الشرعي
لا من ~~الامن~~ كما يكون عملهم به من هذه الجهة لا من

باب الآن بأن يعمل به تحصيلاً لادراك حكم الشارع
كما لو علمنا به من هذه الجهة ومنها ما يدل على حرمة العمل
بالقياس من جهة كونه مستلزماً للوقوع غالباً في خلاف الواقع
ولابطال الدين ومحق السنة مثل قوله عليه السلام ان دين الله لا يصاب
بالعقول وان السنة اذا قيست محق الدين وانه لا
شيء ابعد عن عقول الرجال من دين الله وحال القياس
مثل حال الظن من حيث انه ظن لا يغني من الحق شيئا
ومن المعلوم ان هذا القسم من الاخبار لا يدل على
حرمة القياس في حال الانسداد ومنها ما يدل على
حرمة العمل بالقياس ووجوب التوقف اذا لم يوجد ما
عداه ولازمه الاختصاص بصورة التمكن من ازالة
التوقف لاجل العمل بالرجوع الى الائمة الهدى عليهم السلام او صحبته
ثم اذا كانت المسئلة من غير العمليات من اصول العقائد
وفيه اولا اطلاق بعض الاخبار وصريح معاقد جميع
الاجماعات لشمل حال الانسداد ايضا ويدل على
ان القياس ليس مما يركن اليه في الدين في شريعة
سيد المرسلين بل في شرائع جميع الانبياء والمرسلين
كما قال

في الالف من ان يكون

العلم

كما قال الصادق عليه السلام اذا لاقى موسى خضراً قال لموسى كلاما
مضمونه ان القياس باطل بل في بعض الاخبار ما يدل
على بطلانه قبل مجيء آدم الى الدنيا لان الله تعالى
بعد خلقه آدم قال للملائكة اسجدوا فسجدوا الا ابليس فقال
خلقتني من نار وخلقته من طين وقاس فاوعده
الله تعالى وقال له اخرج الى ~~وفي بعض الاخبار~~
~~ان اول من قاس~~ وعزى وجل الى انه من قاس
فيكون مع ابليس في اسفل درك من النار وغير ذلك
من الاخبار فعلم مما ذكرنا ان القياس باطل في جميع الازمان
سواء انفتح باب العلم او انسد وثانيا ان القياس لو كان
حجة وداخلا في مطلق الظن المحكوم بحجيته وداخلا
في نتيجة دليل الانسداد لوجب العمل به في مقابل الخبر
الصحيح والكتاب دونهما اذ المفروض انه مفيد للظن
دونهما مع انه لم يقل به احد بل لم يقل به هذا الموجه
وثالثها ما ذكره المحقق المذكور ايضا وحاصله ان مقتضى
دليل الانسداد حجية الظن النوعي يعني ما لو خلي
وطبعه يفيد للظن لا الظن الشخصي والفعلي وبعبارة اخرى

انها تدل على حجية الامارات الظنية واسباب الظن دون
مطلق الظن النفس الامري والاول امر قابل للاستثناء
لانه يصح ان يقال يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل
على مراد الشارع ظناً الا الدليل الفلاني بخلاف الثاني
فانه امر وجداني لا يكون قابلا للاستثناء وفيه
اولا ان نتيجة مقدمات دليل الانسداد هو الظن
الشخصي لا النوعي وكلا مناط الظن الشخصي لانه مناط الاطاعة
والمعصية كالعلم وثانيا لو اغمضنا عن ذلك لكن نقول
ان الكلام في ان حكم العقلي لا يقبل التخصيص لانه لا
يحكم بشيء الا بعد احاطته بجميع جهاته ومقتضياته
سواء كان متعلقه هو الظن او الادلة الظنية وهذا
على ما قد سبق منه من الاشكال وثالثها ما ذكره المحقق
المذكور ايضا من ان باب العلم بالنسبة الى القياس
مفتوح لمنع الشارع عن العمل به فكما انه لو قام
الدليل على وجوب العمل بامارة بالخصوص كالخبر الصحيح
الاعلائي مثلا فهو خارج عن محل النزاع فكذا لو
نهى الشارع عن العمل بامارة كالقياس وامثاله فهو
خارج

فالقياس مستثنى من الادلة الظنية
لا ان الظن القياسي مستثنى من مطلق الظن

خارج عن محل النزاع لما قد عرفت في التنبيه الثاني من ان
الظن على خمسة اقسام معلوم الاعتبار ومعلوم عدم الاعتبار
ومشكوك الاعتبار ومظنون الاعتبار ومظنون عدم الاعتبار وموهوم الاعتبار
وعرفت ان الاولين منها خارجان عن محل النزاع ومن
المعلوم ان الظن القياسي من الظن المعلوم عدم الاعتبار
فلا يجري مقدمات دليل الانسداد فيه فيكون خروج
القياس من باب التخصص لا التخصيص وبعبارة اخرى
ان خروجه موضوعي لا حكمي وفيه اولا ان انفتاح باب العلم انما
يكون بالنسبة الى المسئلة الاصولية اعني حجية القياس
وعدمها واما في مورد القياس بان يحصل منه الظن
بالحكم الشرعي من الوجوب او الحرمة فليس باب العلم فيه
مفتوحا بل يجري فيه جميع مقدمات دليل الانسداد
بان يقال ان باب العلم فيه منسد والتكليف باق والعمل
بالاصول غير جائز والعمل بالطرق المقررة للجاهل ايضا غير جائز
وبجميع المحتملات كالاستخارة والقرعة باطل قطعا لانه من
الالتزام اما بعدم التكليف واما العمل بالظن ولما كان
بطلان الاول بديهيا فتعين الثاني وثانيا انه ان

ان امكن منع الشارع عن العمل بالقياس امكن ذلك في سائر الامارات اذ لاما نع عقلا من وقوع الفعل الممكن بالذات من الحكيم الاقبح والمزوحى عنه لوقوعه فلا يستقل العقل الحكم بوجوب العمل بالظن وخامسها ماذكره بعض من ان حكم العقل بحجية الظن والعمل به انما يكون تعليقيا اي بان لا يكون دليل من الخارج على عدم اعتباره وهو لا ينافي مع نهي الشارع عن بعض الظنون وهذا نظير حكم العقل بالبرائة فيما لم يكن فيه بيان من الشارع

وفيه اولا ان التعليق ليس في حكم العقل اذ لا يحكم الشيء الا بعد احراز موضوعه واما ما ذكر من حكمه بالبرائة فهو من التعليق في الحكم بل يكون حكمه واردا على الموضوع المقيد يعني كلما لم يكن فيه بيان من الشارع يحكم بالبرائة وثانيا لو سلمنا جواز التعليق في حكم العقل ايضا او التقييد في الموضوع ولكن نقول انه لا يمكن فيما نحن فيه لان حكم العقل بحجية الظن في حال الانسداد مثل حكمه بحجية القطع في حال الانفتاح الا ان الظن قابل لجعل الشارع دون القطع فكما ان حكمه بحجية القطع غير قابل

الخلاف في امكان الخارج ان حكم العقل غير قابل للتخصيص بالقياس الا مع فرض الخروج

يستقل العقل من بعض

بسبب

تأمل جيد

غير قابل للتعليق فكذلك اذا حكم بحجية الظن اذا لمفروض ان اعتبار الظن من باب الطريقية وسادسها ان حكم العقل بحجية الظن ليس من حيث انه ظن بل من حيث انه اقرب الى الواقع ولما كان الشارع المحيط بجميع الاشياء كشف عن حال الظن القياسي وانه غالب المخالفة للواقع بقوله ان السنة اذا قيست محق الدين وكان ما يفسده اكثر مما يصلح وقوله ليس شيء ابعد من عقول الرجال من دين الله وغير ذلك من الاخبار فلم يحكم العقل بحجيته لكونه ابعد من الواقع وبالجملة ان العقل يحكم بحجية الظن الذي يكون مقربا الى الواقع والظن القياسي مبعد عن الواقع

وفيه ان هذا التوجيه ايضا غير وجيه لانه انما يستقيم اذا دل الدليل على كون القياس مبعدا عن الواقع ولكنه ليس كذلك بل يدل على كونه غالب المخالفة للواقع وهذا لا يدل على عدم جواز العمل بالظن القياسي في حال الانسداد بل ورد في مطلق الظن ما يدل على انه اكذب الكذب وانه لا يغني من الحق شيئا ومع ذلك كيف لا يجوز العمل بالقياس مع انه عمل ببعض افراده بعض ارباب الظنون الخاصة كصاحب المدارك حيث انه قال في بحث الشكوك

وان حال الظن القياسي حال سائر الظنون في الكشف عن الواقع فاذا حكم العقل بحجيته لا يمكن للشارع المنع عنه

اذا عمل بالظن في الشك في الركعات يجب العمل به بطريق اولى بل قال بعض القائلين بحجية الظن الخاص في مسئلة العفو عن الدم بمقدار اقل الدرهم البغلي اذا كان هذا المقدار من الدم الخالص معفوا فيكون العفو منه اذا كان ممزوجا بالماء يكون بطريق اولى وسابعها ان نهي الشارع عن العمل بالقياس انما ينافي لحكم العقل بحجية الظن ان كان النهي على وجه الطريقية بان نهى عنه في حال العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث انه ظن يحتمل فيه الخطاء لان العقل بعد حكمه يكون الامتثال منحصرا عنده في حال العلم في سلوك الظن يكون نهي الشارع عنه قبيح لكونه نقض الغرض فنهيه عن بعض الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن في حال الانسداد نظير امره ببعض بالعمل ببعض الظنون الخاصة على وجه الطريقية بان لا بد ان يحفظ في امره عدا كون الامارات طريقا للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن في حال الانفتاح

بعض

الطريق

في حال الانفتاح فكما ان امره بالعمل ببعض الظنون على هذا الوجه قبيح لكونه نقضا للغرض فكذلك نهيه عن العمل ببعض في حال الانسداد على هذا الوجه ايضا قبيح لكونه نقضا للغرض ولكن ليس نهي الشارع عن العمل بالقياس وامثاله على وجه الطريقية بل انما يكون على وجه الموضوعية بان يكون نهيه يكشف عن وجود مفسدة غالبة على المصلحة الواقعية تحصل تلك المفسدة على تقدير العمل به فنهيه عن العمل به على هذا الوجه نظير امره بالعمل ببعض الظنون على هذا الوجه في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن في حال الانفتاح فكما ان الاول يجوز ويصح فكذلك الثاني الاول فهنا سؤال وهو انه اذا بني على ذلك فكل ظن من الظنون يحتمل ان يكون في العمل به مفسدة غالبة على مصلحة الواقع فيكون قادحا في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظن معه بالبرائة في حال الانسداد باب العلم فاجاب عنه الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة بان ما ذكرت من وجود الاحتمال في كل ظن

في حال الانفتاح

نظير ما ذكر من امر الشارع ببعض الظنون في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن

من الظنون مسلم ولكن نقول ان احتمال المفسدة لايكون
قادحا في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظن معه
بالبرائة لان احتمال وجود المصلحة المتداركة لمصلحة
الواقع في ظن لايكون قادحا في حكم العقل بحرمة
العمل بالظن في حال الانفتاح ثم قال وهذا الوجه وان
كان حسنا وبه يدفع الاشكال المذكور ويوجه
خروج القياس وقد اخترناه سابقا الا ان الظاهر من اكثر
الاخبار الناهية عن العمل بالقياس ان النهي
عنه لايكون من باب الموضوعية وانه لامفسدة
فيه الا الوقوع في خلاف الواقع وان كان بعضها
ساكتا عن ذلك وبعضها ظاهرا في ثبوت المفسدة
الذاتية الا ان دلالة الاكثر اظهر فهي حاكمة على غيرها
فيكون النهي من العمل به على وجه الطريقية ومعه
عرفت الاشكال في النهي على ذلك الوجه وفيه اولا
ان الانصاف ان اكثر الاخبار الناهية عن العمل به ظاهر
في ان النهي عنه من باب الموضوعية كما يظهر عند
الدقة

بالخصوص
فعلى هذا نقول

عند الانسداد

الدقة لمن راجع جميع الاخبار الواردة في هذا الباب
المذكورة في الوسائل وثانيا ان التواتر لو اغمضنا
عن ذلك ان التواتر اللفظية عن العمل بالقياس من
حيث الطريقية لابد من حملها في مقابل العقل المستقل
على صورة انفتاح باب العلم واما الادلة القطعية
كالاجماع المنعقد على حرمة العمل به حتى حال الانسداد
فلا وجه لها غير المفسدة الذاتية كما صرح به الشيخ
العلامة الانصاري وحاصله ان الادلة الناهية عن العمل
بالقياس على قسمين لفظية وقطعية اما الاول كالاخبار
الناهية على وجه الطريقية فنحمله في مقابل حكم العقل
بحجية الظن على صورة انفتاح باب العلم اعني حال
التمكن عن الرجوع الى الائمة صلوات الله وسلامه عليهم
اجمعين واما الثاني كالاجماع والضرورة فنحمله على المفسدة
الذاتية اذ لاوجه له غيرها ولكن الانصاف ان نحمل
الاخبار الناهية من باب الموضوعية ايضا مشكل
لان الاخبار الظاهرة في الموضوعية وان كانت كثيرة

~~الا ان الاخبار الظاهر~~ وان سبب النهي عنه هو التشبه
بالبليس واتباعه كما يظهر من غير واحد من الاخبار الناهية
الدالة على ان اول من قاس ابليس وان الله اقسم
بعزته وجلاله ان كل من قاس قرنه به وجعله
معه في اسفل من النار ولكن الاخبار الظاهرة في
الطريقية ايضا كثيرة فالاولى في دفع الاشكال
المذكور ان يقال ان تخصيص القياس بالذكر وخروجه
من باب الظنون مع وجود ما دل من الاخبار
والايات على حرمة العمل بالظن لكونه مخالفته
للواقع غالبة يكشف عن وجود خصوصية في
الظن القياسي ليست في سائر الظنون وهي
كون مخالفة القياس للواقع اغلب من مخالفة سائر
الظنون للواقع بحيث صار حاله عند الشارع
كالوهم في عدم الاعتناء به وبعد كشف الشارع عن
حاله يتبين حاله عند العقل فلم يحكم باعتباره بل يحكم
بعدم اعتباره لانه يحكم بحجية الظن ووجوب العمل بالطرق
الظنية

الظنية عند فقد العلم لاجل ادراك الاحكام المجهولة
بها وبعد علمه بان مخالفة القياس للواقع اغلب من مطابقته له وان
مطابقته له في جنب المخالفة كالشعرة البيضاء في جلد
البقرة السوداء فلم يحكم باعتباره والعمل به واما الاجماع
المنعقد على حرمة العمل بالقياس فهو دليل لبي يقتصر فيه
على القدر المتيقن وهو صورة الانفتاح واما ما نقلنا
سابقا من عمل بعض ارباب الظنون ببعض افراد القياس
ففيه ان القياس في اصطلاح الاصوليين اجراء حكم الاصل
في الفرع لجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم وهي اما ان تكون
منصوصة وهي ما يستفاد علة الحكم من كلام الشارع قبالا لما
يستنبط من العقل سواء كان نصا وصريحا مثل قوله
او كان ظاهرا واما ان تكون مستنبطة وهي ما لا يستفاد
علته الحكم من الشارع بل يستفاد من العقل ويستنبطها
اما الاول فذهب الامامية كافة من المتأخرين
والمتقدمين عدا ابن الجنيد من المتقدمين من اول
امره وبعض العامة الى حرمة العمل به وتدل عليه الاخبار
المتواترة روتها العامة عن النبي والخاصة عن الائمة

واما ما دل من الاخبار الصادرة عن ائمتنا الدالة علی عدم جواز العمل بالقیاس فهو اما ان یکون من باب التقیة او المحاجة بالتی هی احسن او لتعلیم اصحابهم طریق دفاع المخالفین بل حرمته ضروری من المذهب بحیث لا یتخالجه شک وریبة واما الثانی اعنی المنصوص العلة فهو علی اقسام وتفصیلها مذکور فی محله ومجملها ان بعضها محل نزاع وخلاف وبعضها لا اختلاف فی حجیتها وهو القیاس بطریق الاولی وهو ما کان اقتضاء الجامع فیه للحکم بالفرع اقوی واکد منه فی الاصل ویسمی بالقیاس الجلی ایضا وغرض بعض ارباب الظنون الخاصة هذا القسم من القیاس وهو خارج من محل النزاع ویمکن مع انه یحتمل ان یکون مراده المفهوم الموافقة الامر الرابع من تنبیهات دلیل الانسداد انه اذا قام بعض الظنون علی عدم جواز العمل بظن اخر وحرمته وبعبارة اخری اذا دلت امارة علی حرمة العمل بامارة اخری فهل اللازم هو العمل بالمانع او الممنوع او الاقوی منها او التساقط

والرجوع

والرجوع الی الاصل لوقوع التعارض بینهما وعدم امکان العمل بکلیهما وجوه بل اقوال فلیعلم اولا انه اذا قام الدلیل القطعی کالاجماع والضرورة مثلا علی حرمة العمل بامارة ظنیة کالقیاس وامثاله فلا اشکال ولا اختلاف فی خروجه عن محل النزاع وکون اللازم هو العمل بالمانع ووجهه واضح کما انه لا اشکال فی خروجه عن محل النزاع ووجوب العمل بالظن الممنوع اذا کان لم یکن مدرک الظن المانع دلیلا کان تقوم الشهرة علی عدم حجیة الشهرة فان مدرک الشهرة المانعة هو الاصل المانعة المستفادة من الادلة الاربعة الناهیة عن العمل بالظن من الکتاب والسنة والاجماع والعقل وبعبارة اخری ان مدرک الشهرة المانعة عدم الدلیل لا الدلیل علی العدم وخروجه عن محل النزاع انما یکون لاحد الوجهین اما لان مرجع الظن المانع الی الاصل وهو لا یعارض دلیل الانسداد الدال علی حجیة الظن الممنوع لانه دلیل قطعی واما لان مفاد الظن المانع عدم حجیة الظن الممنوع بالخصوص بان لا یکون علی حجیته دلیل خاص ومفاد الظن الممنوع حجیته بدلیل

الانسداد لا بالدلیل الخاص حتی یعارضه ومن هنا ظهر ان تمثیلهم للظن المانع والممنوع بقیام الشهرة علی عدم حجیة الشهرة غیر صحیح وانما الاشکال والخلاف فیما اذا کان مدرک الظن المانع دلیلا کان تقوم الشهرة علی عدم حجیة الاولویة لان مدرک الظن المانع هو الدلیل الدال علی حرمة العمل بالقیاس وحرمته وان کانت قطعیة لکن دلیلها یکون ظنیا وهو الاخبار وهی باعثة علی حصول الظن بعدم حجیة الاولویة وملخص الکلام وفذلکة المرام فی هذا المقام ان الدلیل الدال علی حرمة العمل بامارة بالخصوص لا یخلو اما ان یکون دلیلا قطعیا واما ان یکون دلیلا ظنیا فان کان قطعیا فلا اشکال ولا خلاف فی وجوب العمل بالمانع ولا اشکال فیه ایضا فی انه خارج عن محل النزاع وان کان دلیلا ظنیا فلا یخلو ایضا اما ان لا یکون مدرکه ومنشأه هو دلیلا واما ان یکون دلیلا فان لم یکن دلیلا فلا اشکال ولا خلاف فی وجوب العمل بالممنوع وخروجه عن محل النزاع وان کان دلیلا فهو

محل

محل خلاف واشکال ولیعلم ان ما ذکرناه سابقا ان الاقوال فی نتیجة دلیل الانسداد ثلثة احدها ان الثابت بدلیل الانسداد حجیة الظن بالواقع وهو المشهور فیما بین ارباب الظنون المطلقة کالوحید البهبهانی والمحقق القمی وغیرهما وثانیها ان الثابت بدلیل الانسداد هو حجیة الظن بالطریق وهو مذهب صاحب الفصول واخیه صاحب الحاشیة وثالثها ان الثابت بدلیل الانسداد هو الاعم من الظن بالطریق والواقع وهو مذهب الشیخ الانصاری وهو الحق اما علی الاول والثالث فاللازم هو العمل بالظن الممنوع وخروج الظن المانع عن تحت دلیل الانسداد بلا اشکال کما انه لا اشکال فی خروج الظن ~~المانع عن~~ الممنوع عن تحته ولزوم العمل بالظن المانع علی القول الثانی وانما الاشکال فی خروج احدهما عنه علی القول الثالث لشمول دلیل الانسداد للظن المانع وهو الظن بالطریق والظن الممنوع وهو الظن بالواقع ثم ان بعض ارباب القول الثانی اعنی القول بان مفاد الثابت

بدليل الانسداد هو حجية الظن بالطريق مع موافقته لما
واقعا او تنزلا فى جهة ان الثابت بدليل الانسداد هو الاعم
من الظن بالطريق والظن بالواقع اختار فيما نحن فيه
وجوب العمل بالظن المانع وطرح الظن الممنوع
نظرا منه الى ان الثابت بدليل الانسداد حجية
كل ظن لم يقم على اعتباره ولا على عدم اعتباره دليل
معتبر وكما هو احد الوجوه المذكورة فى توجيه خروج
القياس والظن الممنوع ما قام الدليل على عدم اعتباره
وهو الظن المانع وهو معتبر لم يقم على عدم حجيته دليل
لان الظن الممنوع لم يدل على حرمة الاخذ بالظن المانع
غاية الامر ان العمل به مناف للعمل بالمانع لانه يدل على
وجوب طرحه بخلاف الظن المانع فانه يدل على
وجوب طرح الظن الممنوع فخروج الممنوع من باب
التخصص لا التخصيص حتى يقال ان دخول احد
المتنافيين تحت العام لا يصلح لان يكون دليلا
لخروج الاخر مع تساويهما فى قابلية الدخول من حيث
الفردية

الفردية ومرجعه الى ان الامر دائر بين التخصيص والتخصص فلو عمل
بالظن الممنوع لزم التخصيص فى ادلة حجية الظن بخلاف
ما لو عمل بالظن المانع فانه لو عمل به لا يستلزم
التخصيص بل التخصص وقد قرر فى محله انه اذا دار
الامر بين التخصيص والتخصص فالتخصص اولى
والمستعملين ونظيره ما تقرر فى تعارض الاستصحابين
من تقديم الاستصحاب الناشى عن الشك السببى على الاستصحاب
الناشى عن الشك المسببى مع كونهما داخلين تحت عموم
لا تنقض اليقين بالشك كما اذا غسل الثوب النجس بالماء
الذى شك فى طهارته لانا لو اجرينا الاستصحاب فى طهارة
الماء المغسول به الثوب المتنجس فلم يبق شك فى ارتفاع
نجاسة الثوب لانه من الاثار الشرعية لطهارة الماء و
المعتبر فى الاستصحاب وجود الشك فى الاحق والمفروض
انه ارتفع بحكم الشارع بخلاف ما لو اجرينا الاستصحاب
فى نجاسة الثوب فان عدم طهارة الماء قبل الغسل
ليست من الاثار الشرعية لنجاسة الثوب بل من الاثار
العقلية لان العقل يحكم بان الماء لو كان طاهرا قبل الغسل
لها

عن ان الخصيص بغير الاسكان

لطهر الثوب فعدم ارتفاع نجاسة الثوب يدل على نجاسة الماء
قبل الغسل بحكم العقل فيكون الاصل الجارى فى نجاسة
الثوب اصلا مثبتا وان شئت قلت ان اجراء الاستصحاب
فى الشك السببى مستلزم للتخصيص وان الخروج الحكمى
بخلاف اجرائه فى الشك المسببى فانه مستلزم
للتخصص والخروج الموضوعى ومن المعلوم ان ارتكاب
الثانى اولى لان الاول باطل والثانى غير منكر وحاصله
ان احد الاستصحابين كما يكون حاكما على الاخر مع كونهما
تحت الحكم المذكور فكذلك ما نحن فيه وفيه اولا انه لو تم
انما يكون فيما اذا كان المانع والممنوع من جنسين مختلفين
واما اذا كانا من جنس امارة واحدة كان تقوم
الشهرة على عدم حجية الشهرة فان العمل ببعض افراد
الامارة وهو الشهرة فى المسئلة الاصولية دون البعض
الاخر وهو الشهرة فى المسئلة الفرعية كما ترى ثم انه اجاب
الشيخ العلامة الانصارى عنه ويمكن المناقشة فيه
تارة بالنقض بتقريب ان يقال انا نرى بالعيان
وتشهد بالوجدان ان العمل ببعض افراد الدليل دون
الاخر

الاخر مع كونهما من جنس واحد فى الشرع فى الاصول
وفى ظواهر الايات اما فى الاصول فهو كما فى تقديم
استصحاب طهارة الماء والمشكوك على استصحاب نجاسة
الثوب المغسول به فانهما فردان لعموم لا تنقض اما فى
الظواهر فهو كما فى تقديم مطلق الظواهر على الظواهر
الناهية عن العمل بالظن مع كونهما فردان لعموم
الدليل على حجية الظواهر واخرى بالحل بتقريب ان يقال
ان عدم التفرقة بين فردين من جنس واحد انما يكون
بالذات وبالطبع وهو لا ينافى الفرق بينهما من
جهة الامر الخارجى وهو فيما نحن فيه اعنى فى مسئلة
الظن المانع والممنوع دوران الامر بين التخصيص و
التخصص واولوية التخصص على التخصيص وفى مسئلة
الاستصحاب وفى مسئلة الظواهر لزوم عدم العمل
بالظواهر الناهية من العمل بها مضافا الى انه لو تمت
الحكومة فلا فرق بين ان يكونا من جنسين مختلفين
او من جنس واحد لان ما هو المناط فى الاول يكون موجودا

فى الثانى وثانيا انه ذكر فى توجيه خروج القياس اذا ثبت
بدليل الانسداد حجية كل ظن لم يقم على عدم اعتباره
دليل ووجوب الاطاعة الظنية والبرائة الظنية و
الظن المانع على فرض اعتباره انما يكون دليلا على
عدم اعتبار الممنوع واطاعة الظن المانع انما تحصل
اذا لم يعمل بالظن الممنوع فنقول ان الظن المانع والممنوع
قبل اجراء دليل الانسداد متساويان فى عدم كون
كل واحد حجة وبعد اجرائه يكون كل واحد منهما حجة
فالظن الممنوع على فرض اعتباره يكون دليلا على
عدم اعتبار الظن المانع لان اطاعة الظن
الممنوع والبرائة منه لا تحصل الا بعدم العمل
بالظن المانع وثالثا ان الظن الممنوع على فرض
اعتباره يكون مقطوع الاعتبار لان حجيته انما
يكون لاجل دليل الانسداد وهو دليل قطعى فاذا
كان الامر كذلك فلا يعقل حصول الظن من المانع بعدم
حجية الممنوع ورابعا ان الامر بالعكس لان مقتضى
ما ذكره وجوب العمل بالظن الممنوع لان تعارض
الظن المانع

والبرائة منه

مفاده
المانع انما يكون فى الحقيقة مع دليل الانسداد لان
حجية الظن الممنوع ومفاد الظن المانع عدم
حجيته وبعبارة اخرى ان الظن المانع معارض مع دليل
الانسداد لان الظن المانع يدل على عدم حجية الممنوع ودليل
الانسداد يدل على حجيته واما الظن الممنوع فلم يدل على
عدم حجية المانع بل يكون ساكتا عنه وقد قرر فى محله اذا
كان فرد من افراد العام مخالفا لحكم ذلك العام فيحكم بعدم
دخوله تحته وخامسا ان مقتضى ما ذكره فى توجيه خروج
القياس من ان الثابت بدليل الانسداد حجية كل ظن لم يقم
على عدم اعتباره دليل ان عدم اعتبار الظن الممنوع انما يكون
قبل اجراء دليل الانسداد مع ان الظن المانع والممنوع
كليهما قبل اجراء دليل الانسداد متساويان وبسبب اجراء
دليل الانسداد صارا حجة وبعبارة اخرى ان عدم اعتبار
الظن الممنوع انما يكون بدليل الانسداد لا قبله وسادسا ان ما ذكره
من الحكومة انما يكون فى الجعليات من الظنيات
دون القطعيات وما نحن فيه اعنى الظن المانع والممنوع
من قبيل الثانى لان الدليل على حجيتهما دليل الانسداد وهو
دليل قطعى لا يقبل التخصيص والدليل القطعى اذا افاد القطع

يثبت الحكم بالنسبة الى جميع افراد موضوعه فاذا شك فى دخول
فرد فاما ان يكشف عن فساد ذلك الدليل واما ان
يجب طرحهما لعدم حصول القطع من ذلك الدليل
القطعى بشئ منهما واما ان يحصل القطع بدخول احدهما
وخروج الآخر فلا معنى للترديد بينهما وحكومة احدهما
على الآخر ومما ذكرنا فظهر ان ما ذكره من التنظير
باستصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة
الثوب منظور فيه لانه من قبيل الجعليات دون
خلاف ما نحن فيه فانه من القطعيات ولكن للقائل
ان يقول ان ما ذكره مخالفته لما نحن فيه انما تتم على القول
بكون حجية الاستصحاب من باب التعبد واما على القول
بكون حجيته من باب الظن فهو دليل قطعى مثل ما نحن فيه
لا يجرى الترديد والحكومة فيه كما صرح الشيخ العلامة
الانصارى فى مسئلة الاستصحاب حيث انه قال
بعد ذكره ما حاصله انه فى تعارض الاستصحابين الحكم
بالاستصحاب فى الشك السببى دون المسببى قال
ان هذا كله اذا عملنا باستصحاب الطهارة من باب الاخبار
اما لو عملنا به من باب الظن فلا ينبغى الارتياب فيما
ذكرنا

بحجية من

ذكرنا لان الظن بعدم اللازم مع فرض الظن بالملزوم محال عقلا
فاذا فرض حصول الظن بطهارة الماء عند الشك فيلزم عقلا
الظن بزوال النجاسة عن الثوب والشك فى طهارتهما
ونجاسة الثوب وان كانا فى زمان واحد الا ان الاول
لما كان سببا للثانى كان حال النفس فى الثانى تابعا
لحالها بالنسبة الى الاول فلا بد من حصول الظن بعدم
النجاسة فى المثال فاختص الاستصحاب المفيد للظن بما اذا كان
الشك فيه غير تابع لشك آخر يوجب الظن فافهم فانه
لا يخلو من دقة انتهى كلامه ورفع فى الحل مقامه ثم ان
الشيخ المذكور قال فيما نحن فيه بعد رد القائل بتقديم
الظن المانع الا ان يقال ان القطع بحجية المانع عين
القطع بعدم حجية الممنوع لان معنى حجية كل شئ
وجوب الاخذ بمؤداه لكن القطع بحجية الممنوع التى هى
نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية
المانع فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع وانما
هو عين خروجه فلا ترجيح ولا تخصيص بخلاف دخول

الممنوع فانه يستلزم خروج المانع فيصير صحيحا من غير مرجح فافهم ويمكن ان يناقش فيه اولا بانه يعين ما ذكره القائل بتقديم الا انه ذكره على وجه الحكومة وانا ذكرته على وجه المطابقة والالتزام ولعل قوله فافهم اشارة اليه وثانيا انه انما يتم على فرض توجيه دليل الانسداد اولا الى المانع واما على فرض توجيه دليل الانسداد اولا الى الممنوع فتكون حجيته قطعية فاذا كانت مقطوعة فلم يعقل بقاء الظن من المانع بعدم حجية الممنوع كما ذكره فى ضمن قوله تاما بهذا تمام الكلام فى ادلة تقديم المانع ويظهر ادلة القول بتقديم الممنوع من تضاعيفه ومجمله ان الظن المانع معارض بدليل الانسداد لانه يدل على عدم حجية الظن الممنوع ودليل الانسداد يدل على حجيته وقد تقرر فى محله انه اذا حكم فرد من افراد العام اذا كان مخالفا لحكم ذلك العام فيحكم بعدم دخوله تحته واما حجة دليل القول بالتساقط فهو ان كلا منهما مندرج تحت دليل الانسداد فيتعارضان ويتساقطان فيرجع الى الاصل بتقديم الظن الاقوى منهما او ان اصحها ما ذكره الشيخ العلامة الانصارى قده فى الرسالة

العقول [illegible]

فى الرسالة من ان الظن بعدم حجية لا يجوز ان يكون من باب الظن المنع بل لا اشتماله على مفسدة غالبة على مصلحة ادراك الواقع ففى الممنوع شيئان مصلحة مظنونة ومفسدة مظنونة اما الاول فلحصول الظن منه بالواقع واما الثانى فلحصول الظن من المانع بعدم حجية الممنوع فيدور الامر بينهما فلا بد من الرجوع الى الاقوى مثلا اذا حصل الظن من الشهرة بعدم حجية الاولوية فاذا كانت الاولوية اقوى مرتبة من الظن الحاصل من الشهرة اخذ به واذا كانت اضعف منه وجب طرحه واذا كانت مساوية له فى القوة حكم بالتساقط وفيه اولا انه يتم على فرض توجيه دليل الانسداد اولا الى المانع اولا واما اذا وجه اولا الى الممنوع فتكون حجيته مقطوعة فلا يعقل حصول الظن من المانع بعدم حجيته وثانيا انه ذكر انه اذا كانت الاولوية مساوية للظن الحاصل من الشهرة حكم بالتساقط مع انه ذكر اولا فى الظن الممنوع مفسدة غالبة على مصلحة ادرا

الواقع فاذا كانت المفسدة فيها غالبة يحكم العقل بطرحه والاخذ بالمانع فكيف يفرض التساوى بينهما وثانيها ما ذكره الشيخ المذكور الصاحب ان الظن من حيث انه ظن ليس بحجة بل من حيث انه اقرب الى الواقع فح كلما يكون اقرب الى الواقع وجب الاخذ به وطرح الاخر منه اذا كان الظن الممنوع موافقا للاحتياط اللازم فى المسألة مثل ان يحصل الظن من الاولوية بوجوب السورة واما اذا كان مخالفا له كان يحصل الظن منها بعدم وجوب السورة فيتعين العمل بالمانع لعدم التعارض الامر الخامس انه لا فرق فى الظن الثابت بدليل الانسداد بين ان يكون متعلقا اولا بالحكم الفرعى الكلى مثل ان يحصل الظن من الشهرة بوجوب السورة فى الصلوة وبين ان يكون متعلقا بالامر الخارجى الذى يتولد منه الحكم الفرعى الكلى مثل ان يحصل الظن من قوله تع فتيمموا صعيدا طيبا بجواز التيمم بجواز التيمم بالحجر مع وجوب التراب الخالص لنسبة قول جماعة من اهل اللغة ان الصعيد هو مطلق وجه الارض

هو

الارض وبعبارة اخرى انه لا فرق فى حجية الظن بالحكم الفرعى بين ان يكون بلا واسطة او بواسطة وتوضيحه ان الظن اما ان يكون متعلقا بالاحكام واما ان يكون متعلقا بالموضوعات واما الموضوعات فهى على قسمين مستنبطة وصرفة اما الاول فهو المفاهيم الكلية للالفاظ واما الثانى فهو المصاديق الجزئية لها اما الظن الذى يتعلق بالاحكام فقد مر الكلام فيه مستوفى وانه حجة سواء كان بلا واسطة او بواسطة واما الظن الذى يتعلق بالموضوعات المستنبطة فهو اما ان يكون فى حال انفتاح باب العلم واما ان يكون فى حال انسداده اما فى حال الانفتاح فقد مر الكلام مستوفى فى مبحث حجية الظواهر وملخصه انه على قسمين احدهما ما يكون متعلقا بتشخيص الظواهر كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض او التراب الخالص وتعيين ان وقوع الامر عقيب توهم الحظر هل يوجب الظهور فى الاباحة المطلقة او غيرها فالمشهور انه حجة بل يحكى عن السيد فى بعض

كلماته دعوى الاجماع عليه بل ادعى المحقق السبزواري في قبح الاجماع عليه ولكن قد ذكرنا سابقا انه ليس بحجة لان الاقوى منها قول اهل اللغة والقدر المتيقن من الاتفاق هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة فيهم من العدد والعدالة لا مطلقا ولكن الظنين منها متفق على حجيتها وهما اصل عدم النقل واصل عدم الاشتراك وثانيها ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال خلاف ذلك كاصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز واصالة العموم واصالة الاطلاق وعموم الظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في اعتباره وحجيته ولكن اذا كان ناشئا من سياق اللفظ او قرينة متصلة لا من الامارات الخارجية كالشهرة وهذه الاصول الثلثة مع الاصلين المتقدمين وان كانت من الاصول المثبتة ولكن لما كان بناء العقلاء عليها كانت معتبرة يترتب عليها بجميع لوازمها عقلية وشرعية واما في حال الانسداد فكل من قال بحجية الظن المطلق لاجل دليل الانسداد قال بحجيتها وهو يعمل تارة في الظنون المتعلقة بالالفاظ

عند احتمال ارادة الخصوصي

الاعلى فى

بالالفاظ واخرى في نفس الاحكام الشرعية اما الاول فلا يجوز اذ من جملة مقدماته دليل الانسداد انسداد باب العلم وهو مفقود هنا لان غالب ما يتعلق بالاحكام كلام اللغوي وباب العلم في موارد الحاجة منها لنا مفتوح لمعلمين حرمانه في الاحكام الجزئية الشرعية فكانه لا فرق بين الظن بالواقع او بالطريق فكما لا فرق بين ان يكون بلا واسطة او بالواسطة واما الظن الذي يتعلق بالموضوعات الصرفة فالمشهور على عدم جواز العمل به سواء ارتبط بالاطاعة مثل ان يحصل الظن باتيان صلوة الظهر بعد مضي مقدار فعلها ومقدماتها او يحصل الظن بتطبيق المأتي به للمامور به ام لا مثل ان يحصل الظن بان هذه الرطوبة ماء او الحيوان غنم او كلب ووجهه عدم الدليل على اعتبار هذا الظن فيبقى في تحت اصالة حرمة العمل بالظن فتكون هذه المسئلة من قبيل تعارض الاصل والظاهر كطين الطريق وغسالة الحمام فيكون مفاد الاصل طهارتها ومفاد الظاهر نجاستها فمنهم من يقول بتقديم الاصل ومنهم من يقول بتقديم

او بواو

الظاهر هذا اذا كان مفاد الظاهر مخالفا لمفاد الاصل واما اذا كان موافقا له فالعمل عليه بالظن وان كان في الحقيقة العمل بالاصل وهذا اذا لم يكن الامر دائرا بين المحذورين والا فالعمل بالظن ايضا لان حكم العقل بالتخيير فيه انما يكون للتحير فاذا ظن باحدهما فيكون راجحا فيحكم العقل بالمظنون والدليل على حجية هذا الظن دليل الانسداد وهو يقرر تارة على وجه لو تم لدل على حجية القسم الاول من الموضوعات الصرفة واخرى يقرر على وجه لو تم لدل على حجية جميعها اما الاول فاجراء دليل الانسداد في الاحكام ثم اجراؤه في الموضوعات بان نقول باب العلم في الاحكام منسد ومقتضاه تحصيل البراءة الظنية فكما يكون تعيين العمل بالظن فكذلك الانطباق العمل مع المامور به بالظن لان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين فلو عين العمل بالظن وانطبق مع المامور به قطعا فلا يحصل قطعا لان بعض مقدماتها ظني فتكون النتيجة ايضا ظنية لان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين وهذا اراد المحقق القمي رحمه الله من ان ظنيا بعضه فليس بقطعي كله

وفيه

فنحتاج في هذا الى العمل بالظن

وفيه ان هذه المسئلة مسئلة الاطاعة والحاكم فيها هو العقل وحكمه مراتب الامتثال العلمي التفصيلي والامتثال العلمي الاجمالي الحاصل بالاحتياط والامتثال الظني والامتثال الاحتمالي وبعد تعذر الاولين تعين الثالث ولكن اقتصر عليه في العمل بالظن في جزء تعذر فيه العلم ولا يتعدى منه الى جزء اخر يمكن تحصيل العلم فيه مثلا لو كان العمل مركبا من اجزاء يمكن تحصيل العلم في بعضها ولا يمكن في بعضها الاخر فلا يحكم العقل بالعمل بالظن في جميعها بل يحكم بالعمل بالظن في بعض تعذر تحصيل العلم فيه دون غيره واما الثاني فهو اجراء دليل الانسداد في الموضوعات بان نقول انا نعلم اجمالا فيها بالتكاليف وباب العلم فيها منسد ولم يجز لنا العمل بالاصول فتعين العمل بالظن فيها وفيه اولا ان دليل الانسداد لا يجري في الموضوعات الصرفة لانها غير منوطة بادلة وامارات منضبطة حتى يجري الانسداد فيها في هذه الشبهات وثانيا انا على فرض تسليم انسداد باب العلم فيها نقول ان الموضوعات الصرفة كثيرة لا تعد ولا تحصى من المغرب الى المشرق ولكن لا يكون بعضها بل غالبها

الظن في

في الظن المتعلق بالموضوعات

تحصيل الابتلاء لنا فلا يجب تحصيل البراءة فيها او نقول انها
شبهة غير محصورة فلا يجب تحصيل الموافقة القطعية
فيها او انه لم يتولد الظن بالحكم الفرعي الكلي من الموضوعات
الصرفة ككون الراوي عادلا او موثقا في حال الرواية
وكون زرارة هو ابن اعين لا ابن لطيفة وكونه علي
بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية احمد بن محمد عنه لكان
حجة لما ذكرنا سابقا من ان الظن بالحكم الفرعي الكلي
حجة من غير فرق بين ان يكون بلا واسطة او مع واسطة
وملخصه ان كل ظن يتولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي
فهو حجة من هذه الجهة سواء كان الحكم الفرعي واقعيا
او ظاهريا كالظن بحجية الاستصحاب تعبدا او بحجية
الامارة الغير المفيدة للظن الفعلي بالحكم وسواء تعلق
الظن بالمطالب العلمية او غيرها او بالامور الخارجية
من غير استثناء ومن هنا تخيل بعض ان ارباب
الظنون الخاصة يعملون ايضا بالظن المطلق في
الرجال وهو غلط لان عملهم بالظن المطلق انما يكون
باعتبار انه محقق لموضوع الظن الخاص مثلا
اذا

في الظن الحاصل من الموضوعات

اذا حصل الظن بكون الراوي عادلا او موثقا بحال الرواية
حصل الظن بكون خبره موثوقا به والمفروض ان الدليل
يكون دالا على حجيته والتحقيق انه لو حصلت المخالفة
القطعية في بعض الموضوعات الصرفية باعمال الاصل بكون
الظن حجة واجري دليل الانسداد كما في موضوع الضرر
الذي انيط به احكام كثيرة من جواز التيمم والافطار
وغيرهما فيقال ان باب العلم بالضرر منسد غالبا اذ لا يعلم
غالبا الا بعد تحققه فاجراء اصالة عدمه في تلك الموارد
توجب المحذور وهو الوقوع في الضرر غالبا فتعين
اناطة الحكم بالظن هنا اذا عملنا بالظن من باب حكم
العقل واما اذا عملنا به من باب الموضوعية او طريق
شرعي فهو خارج عما نحن فيه وكما في مثل العدالة
والنسب وشبههما من الموضوعات التي يلزم من اجراء
الاصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع
كثيرا الامر الخامس اذا بنينا على عدم حجية الظنون
التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص كالقياس وامثاله فهل
يترتب عليها اثار اخر غير الدليلية مثل كونه مرجحا

في كون القياس مرجحا

لاحد الخبرين المتعارضين وكونه جابرا لضعف سند الخبر
او قصور دلالته وكونه موهنا لحجة اخرى ام لا فنقول
بعون الله وتوفيقه اما الاول اعني كونه مرجحا ففيه قولان
احدهما نعم وهو الذي حكاه المحقق في المعارج عن
بعض حيث انه قال ذهب ذاهب الى ان الخبرين
اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنه احدهما
كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر ومال اليه
صاحب المفاتيح ويحكى عن صاحب الضوابط والمحقق
الشريف وثانيهما لا وهو المشهور بل معظم الاصحاب عليه
والدليل للقول الاول امران احدهما انه اذا تعارض الخبران
وكان القياس موافقا لاحدهما لكان ذلك مظنونا والاخر
موهوما فلا يكون ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا فكيف
التسوية بينهما وثانيهما انه اذا كان القياس موافقا
لاحدهما دار الامر بين التخيير والتعيين وقد قرر في
محله ان الحكم فيه اذا كان في طريق الحكم هو التعيين
لانه اما ان يكون هو المراد واما ان يكون داخلا فيه فعلى
اي حال حجيته بخلاف التخيير فانه لو اخذ احدهما تخييرا واختاره
فربما يلزم مخالفة الواقع ولذا قلنا في مسئلة التقليد الاعلم
يجب

والظاهر انه من الامامية ولعله الاصفهاني ... بالقياس ... عمل

في كون القياس مرجحا

يجب تقليد الاعلم لان قول المجتهد للمقلد طريق الى الواقع
وعلى فرض تعدده يدور الامر بين التخيير والتعيين فمقتضى
اصالة الاحتياط والاشتغال هو التعيين لان الشك في
حجية الطريق علة تامة لعدم الحجية بخلاف دوران
الامر بينهما في الاحكام فهو محل خلاف فمنهم من يقول
بالاول ومنهم من يقول بالثاني والى الوجه الاول يؤول
ما ذكره المحقق في المعارج دليلا للجواز حيث انه
قال ان الحق في احد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا
طرحهما معا فتعين العمل باحدهما واذا كان التقدير
تقدير التعارض فلا بد للعمل باحدهما من مرجح ولا
يصلح القياس لان يكون مرجحا لحصول الظن به
فتعين ما ظاهره ثم اورد على نفسه بقوله لا يقال
اجمعنا على ان القياس مطروح في الشريعة
ثم اجاب عنه لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل على الحكم
لا بمعنى ان لا يكون مرجحا لاحد الخبرين وهذا لان فائدة
كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود
الراجح كالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بالقياس

ثم تنتظر فيه واورد عليه الشيخ العلامة الانصاري بان رفع
بالخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة فانه لولا القياس
كان العمل به جائزا والمفروض ان العمل به صار حراما
لاجل القياس واي عمل اعظم من هذا اما الوجه الاول
ففيه ان المرجحية كالدليلية تحتاج الى الدليل لان ترجيح
الترجيح الى اثبات الدليل غاية الامر ان الدليل
مقتض لتعين العمل به والمرجح رافع للمنع عنه فلكل
منهما مدخل في العلة التامة لتعين العمل به فاذا كان استعمال
القياس حراما في الشريعة كان وجوده كعدمه بل لو كان
الاستناد به في الترجيح به الى كونه مفيدا للظن لكان
من قبيل الجزء لمقتضي تعين العمل لا من قبيل رفع
المانع فيكون شريكا مع الدليل المنضم اليه في الاقتضاء
بل يكون تمام المقتضي على مذهب القائلين بحجية مطلق
الظن لكون الحجة عندهم هو الظن الفعلي وهو حاصل
من القياس والخبر المنضم اليه ليس له مدخل في حصول
الظن الفعلي بمضمونه واما الوجه الثاني ففيه انه مع ورود
الاخبار الناهية عن العمل بالقياس وحرمته في الشريعة
وانه لا يعبأ

وانه لا يعبأ به فيها وان وجوده كعدمه لا يحتمل التعين من حيث يكون
من قبيل دوران الامر بين التخيير والتعيين في
الطريق والحكم فيه قاعدة الاشتغال المقتضية للتعيين
والحق هو عدم الترجيح به لا لما ذكره الشيخ في ان رفع اليد
عن الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة الى اخر ما ذكره
اذ لو كان هذا وجها لجرى في الظن الغير المعتبر لاجل
اقتضائه بحث اصالة حرمة العمل بالظن مع ان المجوز فيهما
مشتركان في حرمة العمل بهما الا ان حرمة العمل
انما يكون للدليل الخاص كالقياس والاخر للدليل العام
كالشهرة اعني الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن بوجه
من الكتاب والسنة والاجماع والعقل وهو لا
الفرق بينهما بل لان الاخبار الناهية عن العمل بالقياس
على قسمين قسم منها ما يدل على كون حرمة العمل به
ذاتية وان المفسدة فيها اكثر من المصلحة الموجودة
فيه بناء على ان النهي عنه من باب الموضوعية كما هو ظاهر
بعض الاخبار مثل قوله ع اول من قاس ابليس وقسم
منها ما يدل على كون حرمة العمل به عرضية وانه في

المخالفة للواقع والنهي عنه من باب الطريقية كما هو ظاهر اكثر الاخبار
وعلى اي تقدير تدل على ان القياس ليس مما يركن اليه
في الدين في شريعة سيد المرسلين اما على الاول فواضح
لان المفسدة فيه اكثر من المصلحة الموجودة فيه
واما على الثاني فلانه غالب المخالفة ولم يرض الشارع
ايصال المكلف الى الواقع من طريق يكون غالب
المخالفة مضافا الى استمرار سيرة اصحابنا الامامية
رضوان الله عليهم في استنباط الاحكام الشرعية على هجره
وعدم ملاحظته في مورد من الموارد الفقهية وعدم
الاعتناء به في الكتب الاصولية اعيانا فضلا
عن ان يتوقفوا في التخيير بين الخبرين مع عدم مرجح
اخر او الترجيح بمرجح موجود الى ان يبحثوا عن
القياس كيف ولو كان له اثر شرعي ولو في الترجيح
لوجب التعرض لاحكامه في الاصول والبحث و
التفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع
لان الفحص عن المرجح كالفحص عن المعارض واجب
وقد ذكره

وقد ذكره اصحابنا رضوان الله عليهم في الاصول والفروع بل
ذكروا روايات من عمل بالقياس وان كان من المؤسسين
لتقرير الاصول وتحرير الفروع كالاسكافي فانه
نسب اليه ان نفاد تدوين اصول الفقه من الامامية
منه ومن ابن عقيل وهذه عمدة الادلة على عدم الاعتناء
بالقياس حتى في مقام الترجيح ومضافا الى اطلاق
معاقد الاجماعات واطلاق الاخبار الناهية الدالة على عدم
الاعتناء به فانها تشمل الترجيح ايضا لان الترجيح
انما يكون اعتناء به ومضافا الى انه يمكن ان يقال
ان الترجيح به اما ان يكون في الدلالة بان يكون التعارض
في ظهوري الدليلين وكان القياس مرجحا لاحدهما
واما ان يكون في السند بان صار احدهما مظنون
الصدور واما ان يكون في جهة الصدور بان يكون
الخبران صادرين ظاهري الدلالة وكان التحير في
تعيين ما صدر لبيان الحكم وتميزه عما صدر على

وجه التقية او غيرها واما ان يكون من حيث المضمون بان
يكون مضمون احدهما اقرب الى الواقع واما الاول
فهو ممنوع لان المرجح للدلالة انما يكون من حاق
اللفظ او بالقراين الداخلية لامن خارجه وبعبارة
اخرى ان المرجح لاحدهما انما يكون من المرجحات
الداخلية لا الخارجية والقياس من القسم الثاني
لا الاول مضافا الى ان الظنون الغير المعتبرة لاجل
انتفاء حجيتها في تحت عموم اصالة حرمة العمل بالظن
كالشهرة وغيرها لا تكون مرجحة للدلالة فعدم كون
القياس مرجحا للدلالة يكون بطريق اولى لان عدم
اعتباره انما يكون لاجل الدليل الخاص واما الثاني
فهو ايضا ممنوع لان القياس يبين ان مضمون الخبر
الموافق له هو الواقع ولم يدل على كونه صادرا عن
المعصوم ع واما الثالث فهو ايضا ممنوع لان القياس
لا يكون ناظرا الى كيفية الصدور بل يبين خصوص
مضمونه بقي القسم الرابع وهو كون القياس مبينا

لكون

لكون مضمونه اقرب الى الواقع فالعقل وان حكم بالاخذ بالراجح
عند انسداد باب العلم الا انه بعد ملاحظة اطلاق
معاقد الاجماعات واطلاق الاخبار الناهية
عن العمل بالقياس وبعد ملاحظة قول الشارع
انه غالب المخالفة وقوله ع ان السنة اذا قيست
محق الدين وانه لا يعتنى به ووجوده كعدمه يكون
مضمون الخبر الموافق للقياس مشكوكا بل موهونا
فلا يكون اقرب الى الواقع فالحاصل في كون القياس
مرجحا وقد عرفت انه لا يكون مرجحا للخبر
الموافق له للوجوه المذكورة واما كونه جابرا لضعف
الخبر الضعيف فلا اشكال ولا خلاف بل لا ينبغي
التامل في عدم كونه جابرا له لان الجابرية كالمرجحية
والدليلية تحتاج الى دليل وهو مفقود بل دليل الدليل على
عدمه موجود وهو عموم ما دل على عدم جواز الاعتناء
به وعدم جواز استعماله في الدين في شريعة سيد المرسلين
بالترتيب الذي ذكرنا في المرجح مضافا الى انه

يمكن ان يدعى الاولوية لان المرجح رافع للمانع والجابر يكون
جزء للمقتضي فاذا لم يصلح لان يكون مرجحا
فعدم كونه جابرا يكون بطريق اولى واما كونه موهنا
ففيه تفصيل يتوقف على بيان الاقوال في حجية
الخبر وهي خمس احدها ان اعتباره من باب التعبد
المطلق بان يجب العمل به مطلقا سواء افاد الظن
ام لا وسواء كان الظن على خلافه موجودا ام لا وثانيها
ان اعتباره من باب الظن النوعي المطلق بمعنى ان نوعه
لو خلي وطبعه يكون مفيدا للظن وان لم يكن مفيدا
للظن الفعلي وثالثها ان اعتباره من باب التعبد
مقيدا بعدم كون الظن على خلافه ورابعها ان اعتباره
من باب الظن النوعي مقيدا بعدم كون الظن على خلافه
وخامسها ان اعتباره من باب الظن الشخصي والفعلي لا
على الاولين فلا اشكال في عدم كون الظن القياسي واهنا
موهنا للخبر ووجهه واضح واما على الثلاثة الاخر ففيها
وجهان من ان الظن القياسي راجع للعقيدة الماخوذ في
حجيته

٢ وكل واحد منها انما يكون من جهة ان ... وانا ان يكون من ... والظن ... ذلك ... الشارع

حجيته

حجيته وهو كونه مفيدا للظن الفعلي كما في القول الخامس وعدم
كون الظن على خلافه كما في القول الثالث والرابع
فيكون موهنا ومن انه بعد ملاحظة اطلاق ما دل على عدم
جواز الاعتناء بالقياس واصل اشتراط الظن من الشارع
فاذا علمنا من حال الشارع ان الخبر المعارض بالظن القياسي
لا ينقص اصلا من حيث الايصال الى الواقع وعدمه من
الخبر السليم عن المعارض بالقياس وان وجوده
وعدمه في نظره سيان فلا يكون موهنا ولكن الاقوى
عدم كونه موهنا للنهي عنه في الاخبار معللا بكونه غالب المخالفة
للواقع مقتضيا دائما لا يبقى منه شيئا اي لا من حيث تاثيره
في الكشف بان لا يكون الخبر كاشفا عن الحكم ولكن بانضمامه
بالقياس يصير كاشفا عنه ولا من حيث كونه كاشفا
فيما هو كاشف بالذات بان يكون الخبر من حيث هو
كاشفا عن الحكم ولكن مع وجود القياس في مقابله
لا يكون كاشفا وكان مضمونه مشكوكا لا مظنونا بل
مقتضى التعليل انه كالموهوم فكما انه لا ينجبر به ضعف
فكذا لا يضعف به قوي ثم ان الشيخ العلامة الانصاري

مضافا الى سيرة الاصحاب على ذلك

ثم الاستصحاب

فصل هنا بين ما كان اعتباره من قبل الشارع وبين ما كان اعتباره من باب بناء العرف فخصص عدم كون القياس موهنا بالصورة الاولى دون الثانية ثم انه ذكر كلاما طويلا فراجعه وفهم من مجموع كلامه ان المختار عنده عدم كونه موهنا ولكن يمكن المناقشة فيه اولا ان الاخبار الناهية عن العمل بالقياس وردت مورد حكم آخر وهو عدم تنزيل مؤداه منزلة الواقع ونفي الاثر عن مؤداه ولا يدل على نفي الاثر الذي يكون لوجوده وهو ارتفاع الظن من الخبر الذي يكون في مقابله وثانيا انه فصل وقال والاولى منه تخصيص ذلك بالذي يكون اعتباره من قبل الشارع فان نفي الاثر شرعا عن الظن القياسي يوجب بقاء تلك الامارة على حاله وهذا ممنوع لان انتفاء المعلول بواسطة انتفاء العلة عقلي لا دخل له للشرع وان كان الشرط شرعيا وهو عدم الظن على خلافه وثالثا انه قال وبما ذكرنا يعلم حال القياس اذا كان في مقابل الدليل الثابت حجيته بشرط الظن كما لو جعلنا الحجة

الحجة من الاخبار المظنون الصدور منها او الموثوق به منها الخ وفي هذا التمثيل نظر لان القياس ناظر الى الواقع ولا ينافي الظن بالصدور بل القطع بالصدور واما اللسان التي ادعيت على هجر القياس وعدم الاعتناء به فنقول اذا قلنا يكون بحجية الاخبار من باب التعبد المطلق او الظن النوعي المطلق واما اذا قلنا يكون حجيتها من باب التعبد او الظن النوعي ولكن مقيدا بعدم كون الظن على خلافه او بوجود الظن الفعلي فلا هذا تمام الكلام في الظن الذي دل الدليل الخاص على عدم اعتباره كالقياس وامثاله واما الظن الذي يكون عدم اعتباره لاجل عدم الدليل على اعتباره وبقائه في تحت اصالة حرمة العمل بالظن كالشهرة وامثالها فهل يترتب عليه آثار اخر غير الحجية بالاستقلال مثل كونه جابرا لضعف او قصور دلالة وكونه موهنا لحجة اخرى وكونه مرجحا لاحد الخبرين المتعارضين ام لا فنقول انا نتكلم فيه تارة في كونه جابرا لضعف سند او قصور دلالة واخرى في كونه موهنا لحجة اخرى وثالثة في كونه مرجحا لاحد

الخبرين المتعارضين فهنا مقامات ثلثة الاول في كونه جابرا فهو تارة يلاحظ بالنسبة الى الصدور واخرى بالنسبة الى الدلالة اما بالنسبة الى الدلالة بان كان اللفظ مجملا او كانت دلالته ضعيفة كدلالة الكلام بمفهومه الوصفي على القول باعتباره فالحق عدم كون الظن الغير المعتبر المذكور جابرا لها لما ذكرنا سابقا في بحث حجية الظواهر من ان المعتبر في باب الدلالة ظهور اللفظ في معنى بنفسه او بقرينة حالية او مقالية واما اذا كان بقرينة خارجية كالشهرة وامثالها فلا يكون معتبرا لان الاستناد على تلك القرينة من غير مدخلية للكلام ان كانت معتبرة وبعبارة اخرى ان المعتبر في حجية الظواهر هو الظهور الذي يستند الى وضع اللفظ او بقرينة حالية او مقالية لا مطلقا ولو بقرينة خارجية ومن هنا يظهر ان ما اشتهر بين العلماء من ان ضعف الدلالة منجبر بعمل الاصحاب غير معلوم المستند بل وكذلك دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم الاصحاب لا شاهد لها ولا بينة اذا كان فهم الاصحاب كاشفا ظنيا عن وجود قرينة فقط

واما

واما اذا كان كاشفا قطعيا عن وجود قرينة فلا اشكال في كونه جابرا لقصور الدلالة والفرق بين فهم الاصحاب وعملهم ان فهم الاصحاب يكشف ظنا عن وجود قرينة مثلا انهم فهموا من قوله لا سهو في سهو انه لا سهو في موجب السهو والمراد به هو الاعم من السهو والشك بخلاف عمل الاصحاب فانه يكشف عن الحكم الواقعي وهو لا يستلزم كونه مراد الشارع من هذا اللفظ فان قلت ان ما ذكرته من ان عمل الاصحاب لا يكون جابرا لضعف الدلالة مناف لما اشتهر بينهم من انه منجبر بعملهم لاستناده له مخالف لما هو المعروف في السنتهم من ان العمومات التي ورد عليها التخصيصات الكثيرة لا نعمل بها الا ان تنجبر بعمل الاصحاب قلت ان اطلاق الجبر عليه مسامحة لان الجابر ما يكون جزء المقتضي وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لان عمل الاصحاب انما يكون دفعا للمانع توضيحه انه لا بد في العمل بالعمومات من الفحص عن المخصص قبله ولا بد ان يكون الفحص في مظانه ومظانه في كتب الادلة اللبية كالاجماع ولا يحصل الا بالتتبع كما

[illegible]

العلماء فاذا علم عمل بجميعهم او بجلهم من الجماعة منهم يكشف عن عدم وجود المخصص او المعارض لها فانضمام الشهرة اليها لاجل ذلك لا لان يصير ما ليس بحجة حجة وما ذكرنا يظهر دفع ما اورد عليه من ان التخصيصات الكثيرة ان كانت موجبة لسقوط اصالة الحقيقة عن الحجية فلا فايدة في انضمام الشهرة اليه لانها ايضا ليست بحجة فكيف يصير ما ليس بحجة من انضمامه الى ما ليس بحجة حجة وان لم تكن موجبة له فلا حاجة الى الشهرة وعمل الاصحاب اليه ووجه الدفع ان عمل الاصحاب انما يكون لدفع المانع لا لاحراز المقتضي والتخصيصات الكثيرة ليست موجبة لسقوط اصالة الحقيقة عن الحجية بل هي موجودة مقتضية محتاجة الى دفع المانع هذا كله بالنسبة الى الدلالة وقد عرفت ان الظن المشكوك الاعتبار لا يكون جابرا لضعف الدلالة واما بالنسبة الى السند بان تكون جابرة لضعف سند الخبر فهو مختلف فيه بحسب مذاهبهم في حجية الخبر فمنهم من اعتبر الصفة اعني العدالة وكونه مؤمنا في الراوي ومنهم من

وجه دفع اه (؟) في الهامش: اذ فيها اقوال

اعتبر

اعتبر الصفة اعني الظن بالصدور في الرواية فان قلنا بالاول بان اعتبرنا الصفة في الراوي فلا اشكال في عدم كون الشهرة جابرة لضعف السند لانها لا توجب صيرورة الراوي اماميا عادلا لو كان غيرهما وان قلنا بالثاني بان اعتبرنا الصفة اعني الظن بالصدور في الرواية فيمكن ان تكون الشهرة جابرة له اذا كانت مفيدة للظن بصدور ذلك الخبر اللهم الا ان يقال ان حجية الخبر مشروطة بكونه مفيدا للظن بالصدور لا مجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل الظن بالصدور من انضمام الشهرة به بقي الكلام في مستنده المشهور في كون الشهرة جابرة لضعف سند الخبر فانه ان كان من جهة انها مفيدة للظن بصدور الخبر وكل خبر مظنون الصدور حجة ففيه اولا انا نمنع الصغرى اعني كون الشهرة مفيدة للظن بصدور الخبر لانها لا توجب الظن بصدور ذلك الخبر فانه توجب الظن بصدور الحكم الواقعي من الشارع مطابقا لمضمون الخبر لاحتمال ان يكون مدرك الحكم غير الخبر وثانيا انا نمنع الكبرى اعني حجية كل خبر مظنون الصدور لان جلهم لم يقولوا بحجية الخبر المظنون الصدور مطلقا فان المشهور اعتبروا الصفة اعني الايمان والعدالة في الراوي ويقولون بحجية الخبر الصحيح مطلقا سواء كان

(في الهامش: اذا لا ملازمة بين الظن بالحكم الواقعي وبين الظن بكونه صادرا من …)

كل واحد من رواته مزكى بتزكية عدل واحد او عدلين فالاول يسمى بالصحيح المشهوري والثاني بالصحيح الاعلائي كما يظهر من الشهيد الثاني في الروضة حيث قال ان الشهرة جابرة على ما يحكى ومن الشيخ البهائي في اربعينه ولئن سلمنا الكبرى فلازمه حجية الموثق لانه يفيد الظن بالصدور ايضا مع انهم لم يقولوا بحجيته فان قلت انه خرج لاجل خروج خبر غير الامامي بالدليل الخاص مثل قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا الخ ومثل قوله عليه السلام لا تاخذن معالم دينك من غير شيعتنا قلت ان ما خرج بالاية والرواية ان كان مختصا بما لا يفيد الظن فلا يخرج الموثق لكونه مفيدا للظن بالصدور وان كان اعم مما يفيد الظن بالصدور وما لا يفيده فيشمل الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة ايضا لدخوله مع الموثق في تحت الدليل المخرج ومثل الموثق خبر الفاسق المتحرز عن الكذب والخبر المعتضد بالاولوية والاستقراء وغيرهما من الامارات الظنية يعني لو سلمنا حجية كل خبر مظنون الصدور فلازمه حجيته مع ان المشهور لم يقولوا بحجيتها ولكن يمكن المناقشة فيه بان الخبر المجبور بالمذكورات لا يفيد الظن بالصدور بخلاف الخبر المنجبر بالشهرة فانه يفيد الظن بالصدور وان كان مستند المشهور

في كون

في كون الشهرة جابرة لضعف السند من جهة قيام الدليل الخاص على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة ففيه ان وجود هذا الدليل ممنوع فان قلت ان الدليل الدال عليه هو الاجماع قلنا انه لم يثبت وبالجملة فالفرق بين الخبر المنجبر بالشهرة وبين غيره من المذكورات بان تقول بالحجية في الاول وعدمها في الثاني في غاية الاشكال وان قلت انه خرج بدلالة منطوق اية النبأ نظرا الى ان التبين اعم من ان يكون تفصيليا او اجماليا واعم من ان يكون علميا او ظنيا وحصول التبين في الخبر المنجبر بالشهرة انما يكون اجماليا ظنيا حاصلا من ذهاب المشهور الى مضمونه قلت ان اردت منه مطلق الظن سواء بلغ حد الاطمينان ام لا فلا يخفى بعده لان المنهي عنه ليس الا خبر الفاسق المفيد للظن اذ لا يعمل احد بالخبر المشكوك صدقه وان اردت منه الظن البالغ حد الاطمينان قلنا وجه الا انه لا يختص بالخبر المنجبر بالشهرة بل يدخل الخبر الضعيف المنجبر بالاولوية والاستقراء وغيرهما من الامارات الظنية بل يدخل الخبر الموثق المفيد للوثوق والاطمينان والبعد من جميع ذلك دعوى استفادة حجية الخبر المنجبر بالشهرة من الاخبار العلاجية مثل مقبولة

عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة الدالة على الاخذ بالمشهور بين الاصحاب من المتعارضين بتقريب ان يقال ان ما يرجح على غيره فى مقام التعارض يوجب حجيته فى مقام عدم المعارض بالاجماع والاولوية ووجه فساد ذلك ان ظاهرها هو شهرة الخبر من حيث الرواية لا من حيث الفتوى ومحل كلامنا هو الثانى ويشهد على ما ذكرنا من ان ظاهرها هو الشهرة من حيث الرواية امور منها قوله ان ذلك بعد ذلك فانهما مشهوران لعدم وقوع الشهرة من حيث الفتوى على طرفى النقيض ومنها ذكر الشهرة من المرجحات فانه يدل على كون الخبرين فى انفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة فقد ظهر ما ذكرنا ان ما بلغهم من ان عمل الاصحاب جابر لضعف السند على اطلاقه ممنوع بل انما هو فيما اذا علم ان مستندهم ذلك الخبر الضعيف واما اذا كان مشكوكا فلا يكون جابرا له لاحتمال ان يكون المستند لهم خبرا آخر غير هذا الخبر هذا كله على القول بالظن الخاص واما على القول بالظن المطلق فالمدار على الظن فعلى هذا لا بد ان ينبه عليه وهو ان ما ذكرنا من التفصيل فيما اذا قلنا بان الثابت بدليل الانسداد حجية الظن واما

اذا

واذا قلنا بان الثابت منه هو الاحتياط كما قال به الفاضل التونى صاحب الوافية حيث انه قال فى مقام الاستدلال على حجية الخبر الاخبار الموجودة فى الكتب المعتمدة للشيعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعى بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر ذلك فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان انتهى كلامه فالعمل على الاحتياط مثلا اذا كان احد الخبرين المتعارضين الزاميا بان يكون مفاده الوجوب او الحرمة والآخر غير الزامى بان يكون مفاده الاستحباب او الاباحة وكانت الشهرة موافقة لغير الالزامى فاللازم هو العمل بما دل على الالزام لانه موافق للاحتياط واذا كان احد الخبرين موافقا للاصل والآخر مخالفا له وكانت الشهرة موافقة للثانى فاللازم هو العمل بالاول سواء قلنا بكون الاصل مرجعا او مرجحا واذا كان الخبران كلاهما موافقين للاصل

او مخالفين له فاللازم هو العمل بالظن ولا يجوز التخيير اذ لا وجه له لا شرعا ولا عقلا اما شرعا فلان المؤدى عدم ثبوت حجية الاخبار العلاجية واما عقلا فلان التخيير العقلى فيما اذا تحير وبعد وجود الظن اعنى الشهرة لا تحير له هكذا افاده بعض الاساتيد دام ظله فى الدرس ولكن الظاهر انه لو ذكر هذا التنبيه فى مبحث الترجيح بالظن المشكوك الاعتبار لكان انسب والله اعلم المقام الثانى فى كون الظن المشكوك الاعتبار موهنا لحجة معتبرة مثل ان يكون الخبر الصحيح الجامع للشرائط دالا على حكم كالوجوب او الحرمة مثلا وكانت الشهرة مثلا على خلافه فهل تصلح ان تكون الشهرة موهنة له ام لا فنقول انا نتكلم فيه تارة فى السند بان تكون موهنة لصدوره بان يقال ان هذا الخبر لم يصدر من المعصوم ع واخرى فى جهة الصدور بان تكون موهنة لها بان يقال انه لم يصدر لبيان الحكم الواقعى وثالثة فى الدلالة اما بالنسبة الى الاولى فان قلنا بان المناط فى اعتبار الخبر اعتبار الصفة

اعنى

اعنى الظن بالصدور فى الخبر او الوثوق به فلا اشكال فى كونه موهنا له اذ مع وجود الشهرة على خلاف الخبر لم يبق الظن بالصدور بل لم يحصل ولو قلنا بان المناط فى اعتبار الخبر اعتبار الصفة اعنى العدالة فى المخبر والراوى فلا يخلو اما ان تكون العدالة بمعنى التحرز عن الكذب كما هو محكى عن الشيخ الطوسى ره واما ان تكون بالمعنى المصطلح اعنى الملكة فان قلنا بالاول فلا اشكال فى كونه موهنا اذ مع وجود الشهرة على خلاف الخبر يصير الخبر مظنون الكذب وان قلنا بالثانى ففى كونه موهنا قولان مبنيان على ان اعتبار خبر العادل هل هو من باب التعبد وعدم انكشاف الخلاف واحترامه كما هو ظاهر بعض الاخبار او من باب الطريقية وكونه موصلا الى الواقع كما هو ظاهر بعض الاخبار فان قلنا بالاول فلا اشكال فى عدم كونه موهنا وان قلنا بالثانى فلا اشكال فى كونه موهنا ولكن الحق كونه موهنا لان اعتبار الامارات بل الاصول حتى اصل البرائة ليس من باب التعبد فقط بل

للظن بعدم الوصول الى الواقع اذا كانت الشهرة على خلاف الخبر

[illegible]

فيها جهتان الجهة التعبدية والجهة الطريقية وما ذكرنا يظهر كونه
موهنا لو كان بطريق اولى لو قلنا بكون اعتبار الخبر من باب الظن
النوعي لصيرورة الخبر مظنون الكذب لو كانت الشهرة
على خلافه ~~هذا كله بالنسبة الى الاول واما بالنسبة الى~~
~~الثاني اعني جهة الصدور~~ ومما ذكرنا يظهر ما في كلام الشيخ
العلامة الانصاري ~~حيث~~ انه قال ان اعتبار الامارات لو كان
من باب التعبد المطلق او الظن النوعي المطلق فلا اشكال
في عدم كون الظن المشكوك الاعتبار موهنا على اطلاقه
ممنوع بل انما يتم اذا كانت الامارات غير
الشهرة واما اذا كانت هي الشهرة فالمشهور على
عدم كونها موهنة له ولو كان في مقابلها هو الخبر الصحيح
الاعلائي لان ذهاب المشهور الى خلافه يكشف عن
وجود القرينة الدالة على خلاف ظاهره وما ذكر
في الرسائل من انه غير موهن اصلا لا يجري هنا للفرق بينه
وبين سائر الامارات الظنية لورود النهي بالخصوص
في الاول دون الثاني ~~فلا يكون~~ لعدم ورود
النهي بالخصوص عنه ليكون وجوده كعدمه هذا كله بالنسبة
الى الاول

الى الاول واما بالنسبة الى الثاني اعني جهة الصدور بان ...
هل تكون الشهرة موهنة له بان توجب الحكم بانه لم يصدر
لبيان الحكم الواقعي بل صدر للتقية او غيرها ففي كونها موهنة
له وجهان من ان الاصل والظاهر عدم صدوره تقية لان الاصل
في كل كلام صدر من كل متكلم ان يكون المطلوب الواقعي
لا للتقية او غيرها خصوصا اذا كان هو الامام ع في مقام
الاحكام التي نصب لاجلها فلا تكون موهنة له ومن ان الاخبار
الصادرة عن الامام ع للتقية او غيرها كثيرة ولم تكن معلومة
بعينها فيجب العمل بالظن لان التكليف باق وباب العلم منسد والعمل
بالاصول غير جائز فلازمه وجوب العمل بالظن فالتحقيق ان
يقال ان العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة للتقية ان كان بعد
اخراج الاخبار المعلومة بالتفصيل للتقية او لغيرها موجودا
في الاخبار ايضا فيكون الظن المشكوك الاعتبار موهنا والا
فيدفع احتمال التقية بالاصل وهذا الاصل مجمع عليه لا اشكال
فيه كاصالة الصحة في فعل المسلم هذا كله بالنسبة الى
الثاني اعني جهة الصدور وكيفيتها واما بالنسبة الى
الثالث اعني الدلالة فهل يصلح ان يكون الظن المشكوك الاعتبار
موهنا لها بان يدفع اليد عن ظاهر اللفظ ويعمل بالظن

ولذا الافضل قول لو قال ... ان العلم الاجمالي ... العقود والايقاعات والوصايا ومنها ذلك

عام
اما لا مثل ان يكون في الكتاب او في الاخبار المتواترة او الاحاد
وتكون الشهرة على خلافه فالحق عدمه لما ذكرنا مرارا في بحث
حجية الظواهر وغيره من ان المعتبر في حجية الظواهر هو
الظهور العرفي الذي يستند الى وضع اللفظ او قرينة حالية النوعي
او مقالية لا مطلقا ولو بقرينة خارجية كالشهرة وعمل الاصحاب
فانه يكشف عن الحكم الواقعي وهو لا يستلزم كونه مرادا للشارع
ارادة من هذا اللفظ بل ذكرنا ايضا ان فهم الاصحاب لا يكون جابرا
لقصور الدلالة ولا كاسرا لضعفها نعم لو كان كاشفا قطعيا عن
وجود القرينة فيكون جابرا له نعم يكون الظن المشكوك
الاعتبار موهنا للدلالة على مذهب ارباب الظنون المطلقة
كالمحقق القمي قده فان المدار عندهم على الظن الفعلي
الموجود ثم ان ما ذكرنا من عدم كونه موهنا لا فرق بين
ان نقول بان اعتبار الظواهر من باب التعبد المطلق
او الظن النوعي المطلق او من باب الظن
الفعلي اما على الاول فواضح واما على الثاني فلان الظن
مشروط بكونه من القرينة الحالية او المقالية لا من قرينة خارجية
كالشهرة

كالشهرة وامثالها نعم ان القول بكونه موهنا للدلالة على القول
بكون اعتبار الظواهر من باب الظن الفعلي لا يخلو عن
تمسك الحقيقة الشرعية بان الظن بالوضع مستتبع للظن لا اثبات
بالمراد كما ان الظن بالمراد ... فكذا الظن بالوضع بمعنى
انه لازم كلامه ولكن بينا فساده في محله ومحصله ان
الاقوى من الظنون المتعلقة بالموضوعات المستنبطة قول اهل
اللغة والقدر المتيقن منه هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط
الشهادة من التعدد والعدالة لا مطلقا هذا كله اذا علم
حال الظن المشكوك الاعتبار بان يعلم كونه في مقام
وهن السند او جهة الصدور او الدلالة واما اذا كان مشكوكا
بان لا يعلم انه في مقام وهن كل واحد منها سواء كان
الدوران ثنائيا او ثلاثيا فان كان السند داخلا فيكون
الظن موهنا لان العمل بالخبر مشروط بعدم اعراض الاصحاب عنه
ومع الشك لم يحرز هذا الشرط واما اذا لم يكن السند داخلا
فلا يكون موهنا المقام الثالث في الترجيح بالظن المشكوك
الاعتبار فنتكلم فيه ايضا تارة بحسب الدلالة بان يقع التعارض

بین ظهوری الدلیلین کما فی العامین من وجه وتشابههما والمراد
باشتباههما ما یکون من قبیل المتباینین الذین یلتمس التصرف
فی احدهما فی رفع التعارض توضیح ذلک ان المتعارضین
اما ان یکونا من قبیل المتباینین بان تکون النسبة
بینهما التباین واما ان یکونا من قبیل العام والخاص
المطلقین واما ان یکونا من قبیل العام والخاص
من وجه اما الاول فهو یحتاج الی التصرف فی کلیهما
وشاهد جمع واما الثانی فهو یحتاج الی التصرف
فی احدهما المعین واما الثالث فهو یحتاج الی التصرف
فی احدهما لا بعینه فلو کفی فی المتباینین تصرف
واحد فیشبه العام والخاص من وجه مثل قوله ع اغتسل
یوم الجمعة بناء علی ان یکون ظاهر الصیغة للوجوب وقوله ع
ینبغی غسل الجمعة بناء علی ان تکون هذه المادة ظاهرة
فی الاستحباب فان الجمع بینهما یحصل برفع الید عن ظاهر
احدهما وهذا القسم من الترجیح الترجیح بحسب الدلالة
لا یختص بالدلیل الظنی السند بل یجری فی الدلیل
القطعی

الی

اعنی

وان الشهرة مرجحة لاحدهما

القطعی ایضا کالکتاب والسنة المتواترة وهذا مما لا اشکال
فیه وانما الاشکال فی انه هل یختص بالظاهر من اهل ام بل
یجری فی الظاهر والاظهر او النص والظاهر الظاهر
بان تکون الشهرة موافقة لاحدهما مثل قوله ع لا تنکحوا الاماء
الا باذن مولاتهن وورد ایضا مثلا ما دل علی جواز نکاحهن
من غیر الاذن الحق هو الاول اعنی الاختصاص بالظاهرین
لعدم صدق التعارض فی الحقیقة علی فرض موافقة الشهرة
لاحدهما واخری بحسب الصدور بان یجعل الشهرة صدور
احدهما اقرب من صدور الاخر وثالثة بحسب جهة الصدور
بان یکون الخبران متوافقین بحسب الدلالة وبحسب الصدور
ولکن التحیر فی تعیین ما صدر لبیان الحکم الواقعی وتمییزه عما صدر
لغیره فان صدور الروایة قد یکون لجهة بیان الحکم الواقعی
وقد یکون لبیان خلافه لتقیة او غیرها من مصالح اظهار
خلاف الواقع فالکلام انما یقع فی جهات ثلثة الاولی
فی الترجیح من حیث الدلالة بان تکون الشهرة مرجحة
لدلالة احدهما ثم ان لبعض الاساتید دام ظله تفصیل

هذا القسم من الترجیح بالدلیل القطعی کالکتاب والخبرین
المتواترین نظرا منه الی انه لو کان التعارض بین ظهوری الدلیلین
الظنیین لکان التعارض من حیث السند والصدور وهو فرع علی
احراز الدلالة ولکنه لا یخلو من نظر وکیف کان نقول فان
قلنا بان اعتبار ظواهر الالفاظ من باب الظن النوعی المقید
بعدم وجود الظن علی خلافه او مع فلا اشکال فی کون
الشهرة مرجحة لاحدهما لفقد شرطه لانها محققة لموضوع
الحجة ومعلله کما انه لا اشکال فی کونها مرجحة لاحدهما لو قلنا
بان اعتبارها من باب الظن الفعلی لعدم حصول الظن من الآخر
مع کون الشهرة موافقة لاحدهما لان الظن الفعلی لم یوجد فی
کلیهما فی زمان واحد ولکن هذین القولین بمعزل عن التحقیق
اما اولا فلانهما خلاف ما هو المعروف والمتعارف
بینهم فان المعروف فی اعتبار ظواهر الالفاظ هو القول
بان اعتبارها من باب التعبد او الظن النوعی المطلق واما
ثانیا فلانا اطلاق الترجیح علیه تسامح لسقوط

المطلق

ظهور

ظهور المقابل له عن الحجیة لفقد شرطه واما ثانیا فلان مرجعه الی
الترجیح المضمونی بان یجعل الشهرة مضمون احدهما اقرب
الی الواقع فلا دخل فی الترجیح من حیث الدلالة
وان قلنا بان اعتبارها من باب التعبد المطلق او الظن النوعی
المطلق کما هو المعروف والمتعارف بینهم فالحق عدم
کونها مرجحة لاحدهما لسقوط کلا الظاهرین عن الحجیة
عن الحجیة فی مورد التعارض مثلا اذا ورد قال اغسل
ثوبک من ابوال ما لا یؤکل لحمه ثم ورد عنه ع ان کل شیء یطیر
لا باس بخرئه وبوله کان ذلک مسقطا لظاهرهما عن
الحجیة فی مادة التعارض اعنی فی خرء الطیر الغیر المأکول
وبوله ویجب الرجوع الی العمومات ان وجدت او اصل
ان وجد هذا اذا قلنا بکون الاصل مرجعا لا مرجحا او التخییر
وهذا مبنی علی عدم جواز الرجوع الی المرجحات المضمونیة واما
لو جوزنا الرجوع الیها فتکون الشهرة لاحدهما وزعم بعض
انه یرجع فی مادة الاجتماع الی المرجحات السندیة
کالاعدلیة والاصدقیة وغیرهما ولکنه فاسد للزوم التفکیک

الی

القول

مرجحة

الا ان یقال انه مع الاجتماع ...

بين مورد الاجتماع ومورد الافتراق لان احد الدليلين يكون
على هذا غير معتبر في مورد الاجتماع ومعتبر في مورد
الافتراق الجهة الثانية في الترجيح من حيث الصدور
بان تكون الشهرة موافقة لاحد الخبرين المتعارضين
دون الاخر فهل تصلح ان تكون مرجحة للموافق لها ام لا
فنقول فاعلم اولا ان محل النزاع فيما اذا لم نقل بحجية
الظن المطلق لان الظن المبحوث عنه يكون على هذا
التقدير حجة مستقلة لا مرجحا وفيما اذا لم نقل باعتبار
الخبر من باب الظن الفعلي منه او من غيره لعدم حصول
الظن الفعلي من المتعارضين فلا يكونان كل منهما حجة
حتى يكون الظن الموافق لاحدهما مرجحا له وفيما اذا
اذا لم نقل باعتباره لعدم من باب التعبد
او الظن النوعي مقيدا بعدم وجود الظن على خلافه
لذهاب موضوع الحجية بوجود الظن على خلافه
اذ المشروط ينتفي بانتفاء شرطه فينحصر محل النزاع
فيما اذا

فيما اذا قلنا باعتباره من باب التعبد المطلق او الظن النوعي
المطلق واعلم ثانيا ان مرادنا من المرجح الصدوري المذكورة
هنا غير المرجحات الصدورية التي ذكرناها في
مبحث التعادل والتراجيح لان مرادنا بها هناك هو المرجحات
الداخلية كالاعلمية والافقهية وكونه مسندا وكونه اشهر
رواية وغير ذلك ومرادنا بها هنا هو المرجحات الخارجية
كالشهرة والاجماع المنقول والغلبة والاستقراء وغير ذلك
وهي التي سموها بالمرجحات المضمونية ولذا جعلنا الكلام في
الجهات الثلث وترجيح السند بالمرجحات الداخلية
اتفاقي حتى من الاخباريين ونقل الاجماع عليه من الخاصة
والعامة اذا عرفت هذا فاعلم ان مقتضى الاصل الذي
اسسناه في اول المبحث من اصالة حرمة العمل
بالظن الا ما ثبت بالادلة الاربعة عدم الترجيح بالظنون الغير المعتبرة
ايضا لان ما كان مقتضيا لتحريم العمل بالظن مستقلا
من التشريع او مخالفة الاصول القطعية الموجودة في
المسئلة جار في الترجيح بالظن ايضا لان العمل

بالخبر الموافق للظن ان كان على وجه التدين والالتزام بتعيين
العمل به من جانب الشارع من غير دليل قطعي عليه
على ذلك فيكون تشريعا محرما بالادلة الاربعة وان كان
لا على هذا الوجه فهو محرم اذا استلزم مخالفة
القاعدة او الاصل الذي يجب العمل على طبقه عند فقد الظن و
الاصل اللفظي الموجود هنا هو الخبر المخالف للظن
والاصل العملي هنا موافق له بل العمل بالمرجح تاسيس
العمل بالدليل لان المرجح انما يثبت حكما شرعيا لو لم يكن
لكان ذلك الحكم معه وما هو وجوب العمل بالموافق
للظن عينا مع ان الحكم لو لم يكن المرجح لكان هو التخيير
او الرجوع الى الاصل الموافق للاخر والحاصل ان
مقتضى الاصل الاولي عدم الترجيح من حيث السند
ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الاصوليين فقها
واصولا هو الترجيح بمطلق الظن وهذا مما لا اشكال
فيه وانما الاشكال في الدليل عليه والذي يمكن ان يستدل
به للترجيح امور الاول قاعدة الاشتغال بتقريب
ان يقال ان الامر دائر بين العمل باحدهما المعين
واحدهما على البدل

واحدهما على البدل واذا كان الدوران بين التخيير والتعيين
وكان في طريق الحكم فالحكم فيه قاعدة الاشتغال
لان المكلف به لو كان في الواقع هو التخيير يعني احدهما
لا بعينه فالخبر الموافق للظن احد فرديه ولو كان في الواقع
هو التعيين اعني احدهما الموافق للظن فعمل به فعلى الاول
يكون الخبر الموافق للظن داخلا في المراد وعلى الثاني
يكون نفسه وعلى كل حال يحصل اليقين بالبرائة
بخلاف ما لو عمل باحدهما مخيرا فانه لا يحصل اليقين
به لاحتمال ان يكون المكلف به هو الموافق للظن والشك
في الحجية علة تامة لعدم الحجية وهذا مما لا اشكال ولا خلاف
فيه فان قلت ان في دوران الامر بين التخيير والتعيين خلافا
فمنهم من يقول بالتخيير ومنهم يقول بالتعيين فلم يكن متفقا عليه
فمن اين ادعيت وتقول انه مما لا خلاف فيه قلت ان ما
سمعت من وقوع الخلاف انما هو فيما اذا كان الدوران بينهما
في الحكم اذ فيه خلاف فمنهم من يقول بالبرائة الراجعة
الى التخيير ومنهم من يقول بالاحتياط وقلنا فيه بالبرائة لان

مرجعه الى الشك في التكليف والحكم فيه قاعدة البرائة لان ادلة
البرائة كما انها تنفي العقاب والمؤاخذة فكذلك تنفي الضيق واما
اذا كان الدوران بينهما في طريق الحكم فالعمل بالاحتياط فيه اتفاقي
لان الخبر الموافق للظن اعني الشهرة بحجيته معلومة ولا شك
فيه والخبر المخالف له بحجيته مشكوكة فيجب العمل بالاول دون الثاني
لان الشك في الحجية علة تامة لعدم الحجية وان قلت
ان ما ذكرت من ان الحكم في دوران الامر بين التعيين و
التخيير هو قاعدة الاشتغال لا يكون الزاما على الخصم لان الخصم
هو الاخباريون وهم قائلون في تعارض النصين بالاحتياط
في مقام العمل والتوقف في مقام الفتوى ولا يقولون
بالتخيير حتى يكون ما نحن فيه من قبيل دوران الامر بين التعيين
والتخيير ونقول بالتعيين لقاعدة الاشتغال قلت
ان غرضنا بيان الحق في المسئلة لان الحق احق
ان يتبع سواء كان الزاما على الخصم ام لا وليس غرضنا
الزاما على الخصم حتى تقول انه ليس الزاما عليه وبعبارة
اخرى ان هذا الدليل اقناعي لا الزامي وان قلت ان هذا
الاحتياط

الاحتياط معارض بالاحتياط في المسئلة الفرعية اذ قد يكون الخبر
المخالف للشهرة مثلا دالا على الحكم الالزامي والخبر الموافق لها
دالا على غير الالزامي كالاستحباب والكراهة والاحتياط
في المسئلة الفرعية مقدم على الاحتياط في المسئلة الاصولية لكنه
لان الاحتياط لاحراز الواقع فالاحتياط في المسئلة الاصولية
احتياط في طريق الحكم وهو قد يتخلف عن الواقع والاحتياط
في المسئلة الفرعية احتياط في الحكم وهو لا يتخلف عن الواقع
وبعبارة اخرى ان الاحتياط في ذي الطريق مقدم على
الاحتياط في الطريق لعدم التخلف في الاول دون الثاني
قلت ان العمل بالخبر الموافق للاحتياط في الخبرين المتعارضين
لو لم يكن الظن لم يكن واجبا وكان المكلف مخيرا بين العمل به
والعمل بمعارضه للاخبار العلاجية الدالة على التخيير
فيكون الخبر المخير حجة وهو دليل اجتهادي مقدم على
الاحتياط لانه دليل فقاهي ولذا عمل بالتخيير ايضا ولو كان احد
الخبرين موافقا للاستصحاب والاخر مخالفا له فكما
ان الدليل المعين حاكم على الاصول فكذلك الدليل المخير

وان قلت ان العمل بالخبر الموافق للاحتياط انما يكون لاجل بعض
الاخبار العلاجية الدالة على وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط
وطرح ما خالفه مثل رواية عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا
الى زرارة قال سئلت ابا جعفر (ع) فقلت جعلت فداك يأتي
عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ الى ان
قال قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع
قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الاخر قلت فانهما
معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال
اذن فتخير احدهما فتاخذ به ودع الاخر فان الامام (ع) قدم
الامر بالاحتياط على الامر بالتخيير قلت انا قد ذكرنا في محله ان هذه
الرواية وان كانت اخص من الاخبار الدالة على التخيير الا
انها ضعيفة السند طعن فيها صاحب الحدائق وصاحبه فمن
ليس دابه الطعن وقد اعرض الاصحاب عنها ولم يعملوا بها
فلا تكون ناهضة لتخصيص تلك الاخبار الدالة على التخيير مع
انه يمكن حملها على صورة التمكن من ازالة الشبهة بالرجوع
الى الامام

الامام (ع) ولكن يمكن ان يناقش فيه اولا بان العمل بالاخبار الدالة
على التخيير مما ليس معلوما ... بل المعلوم عدمه لان المورد
انما عمل بالاخبار الدالة على الاحتياط ~~واما غيره فقد عمل~~ ويقول
ان اللازم في الخبرين المتعارضين هو العمل بالخبر الموافق
للاحتياط واما غيره فقد عمل بالخبر الموافق للظن كالشهرة
وامثالها من الظنون الغير المعتبرة فمن اين عمل بالاخبار
الدالة على التخيير وثانيا بان اعراض الاصحاب عن الاخبار الدالة
على الاحتياط اما ان يكون من جهة السند واما ان يكون
من جهة الدلالة اما على الاول فيلزم التفكيك لانهم عملوا بها
في غير هذا المورد فلو كانت حجة فتكون حجة في جميع الموارد
ولو لم يكن حجة فتكون فلم تكن حجة في جميع الموارد الاخبار
واما دلالتها فهي تامة لانا نعمل بالاخبارين بالظن النوعي
فلا بعد فيما كون الاخبار الدالة على الاحتياط في مقابلها
وان قلت ان الاخبار الدالة على التخيير مطلقة واطلاقها
يشمل ما اذا وافق احد الخبرين المتعارضين للظن ام

ثالث ان المجتهدين لم يعملوا اطلاقها وتابيها ظهور الاجماع من العلماء وذلك يعلم من كلماتهم في الاصول والفروع ولانهم يستدلون في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية بكونه مفيد الظن بمطابقة احد الدليلين للواقع فكان الكبرى وهي وجوب الاخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق احد الدليلين مسلمة عندهم اما في الاصول فهي كثيرة منها ما حكي عن المحقق في المعارج حيث قال في باب القياس ذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل باحدهما واذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد للعمل باحدهما من مرجح والقياس يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه ثم اورد على نفسه واجاب عنه ~~ثم تنظر فيما~~ ~~ذكره~~ وكلنه لم يرد ما ذكره بان القياس ليس لا يكون مرجحا بل تنظر فيه من جهة ان القياس لما كان استعماله في الشريعة حراما ولايجوز الركون به ولا بعائد به كان وجوده كعدمه غير مؤثر ومنها

والفقه

(في الهامش: قيد لها على ان كلما ... الظن بانه المرجح ... الاعتبار ...)

ومنها ما ذكروه في مسئلة تعارض الناقل اعني الخبر المخالف للاصل والمقرر اعني الخبر الموافق له حيث انهم ذكروا وجوها لتقديم الناقل ووجوها لتقديم المقرر ومرجع جميع هذه الوجوه الى الظن بموافقة احدهما للحكم الواقعي ومنها ما ذكروه في ترجيح احد الخبرين على الاخر بعمل اكثر السلف معللين بان الاكثر يوفق لما لا يوفق له الاقل ومنها ما ذكروه في ترجيحه بعمل علماء المدينة وغير ذلك من المواضع التي تبلغ الى اربع وستين موضعا على ما ذكره السيد في المفاتيح والحاصل ان من تتبع كلماتهم فقها واصولا يحصل له الظن القوي بل القطع بان بنائهم على الاخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب اقربيته الى الصواب سواء كان لامر راجع الى نفسه او لاجل اعتضاده بامارة اجنبية توجب قوة مضمونها بل يمكن استفادته من مسئلة اتفاقية وهي وجوب العمل باقوى الدليلين وارجحهما فان بعض ادلتهم مثل قبح ترجيح المرجوح على الراجح يفيد العموم لما نحن فيه وان كان لا يخلو عن

(في الهامش: ... على ان كل ما يحصل منه الظن بموافقة احدهما للواقع يصلح ان يكون مرجحا له)

نظر بل منع لامكان ان يقال ان المراد بالمرجوح هو المرجوح في نفسه من المتعارضين لا مجرد كونه مرجوحا بحسب الواقع والاقتضاء بجهة نفس المرجح مستقلا لعموم كشف تلك الامارة عن مزية داخلية لاحد الخبرين من حيث سنده او دلالته وتجب الاخذ بها لان العمل بالراجح واجب اجماعا سواء علم وجه الرجحان اجمالا او تفصيلا والثالث ~~ايجابا~~ وثانيها بعض فقرات الاخبار العلاجية فان المستفاد منه ان المناط في الترجيح اقربية مضمون احد الخبرين الى الواقع سواء كان المرجح داخليا كالاعدلية مثلا او مرجح خارجي كالشهرة لانه يوجب الضا كون مضمون احد الخبرين الموافق له اقرب الى الواقع فمنها ما دل على الترجيح بالاصدقية في الحديث كما في مقبولة عمر بن حنظلة فان ~~الاصدق مشتق من الصدق وهو~~ ~~الصدق مطابقة الخبر للواقع~~ اذ ليس وجه الترجيح بهذه الصفة مجرد كون راوي احدهما اصدق بل هو كون خبر الموصوف بها اقرب الى الواقع من خبر الغير الموصوف بها وبعبارة اخرى ان اعتبارها من باب الطريقية.

الطريقية لا من باب الموضوعية وليس هذا كالعدالة لاحتمال ان يكون اعتبارها من باب الموضوعية وان صاحب هذه الصفة محبوب عند الشارع ولهذا امر بالاقتداء به والصلاة عنده بخلاف الاصدقية لان الاصدق مشتق من الصدق وهو مطابقة الخبر للواقع فمعنى الاصدق كونه اقرب الى الواقع فالترجيح بها يدل على ان العبرة بالاقربية من اي سبب حصلت قال الاستاد دام ظله هكذا ذكره الشيخ العلامة الانصاري في الرسالة وذكره السيد الاستاد في الدرس ولكن للقائل ان يقول ان الترجيح بهذه الصفة اعني الاصدقية يدل على ان خبر الاصدق اقرب الى الصدور وانه صدر عن الامام ع ولا يدل على كونه اقرب الى الواقع اذ لا ملازمة بينهما لاحتمال ان يكون صادرا على وجه التقية فلا يدل على جواز الترجيح بالمرجحات الخارجية كالشهرة وامثالها من الظنون الغير المعتبرة وهذا امثال ان تقول زيد قال السماء تحتنا واخبر عمرو بان زيدا قال السماء تحتنا فان اهل العرف يقولون ان عمروا صادق مع انه لم يطابق

في الحديث

الواقع ومنها ما دل على الترجيح بالاوثقية فان معنى الاوثقية
شدة الاعتماد على صاحب هذه الصفة وليس هذا الا لكون
خبره اوثق فالترجيح بها يحكي ان هذا المعنى اذا حصل
من مرجح من المرجحات الخارجية في احد الخبرين
فيلزم اتباعه ايضا ولكن الايراد المذكور في سابقه
يجيء هنا ايضا لانه يدل على ان ~~مضمون خبر الاوثق~~
الاوثق لا يكذب وان خبره صدر عن الامام ع ولانه
على كون مضمون خبره اقرب الى الواقع ومطابقا له
اذ لا ملازمة بينها لاحتمال التقية ومنها ما دل على
الترجيح بكون احد الخبرين بكونه مشهورا بين الاصحاب كالتعليل
بكونه مجمعا عليه ع اذ ليس المراد بالاجماع هنا هو الاجماع بالمعنى
المصطلح والمراد بالشهرة هنا هو المعنى اللغوي وهو
الواضح فيدل على ان طرح الاخر لاجل ثبوت الريب فيه
لان المراد من نفي الريب في الخبر المشهور المجمع عليه ان طرح
الخبر الاخر الغير المشهور بل انفرد بروايته بعضهم دون بعض
لاجل ثبوت الريب فيه لا لانه لا ريب في بطلانه
كما توهم بعضهم لوجوه عديدة احدها انه لو كان المراد منه
هو المعنى

وان المجمع عليه لا ريب فيه

هو المعنى الثاني فلم يكن معنى للتعارض وثانيها انه لو كان
المراد هو المعنى الثاني فلم يكن لتحير السائل وجه ومعنى
وثالثها انه لو كان كذلك فلم يكن وجه لتقديمه على الخبر المجمع
عليه اذا كان راويه اعدل كما يقتضيه صدر الرواية ورابعها
انه لو كان كذلك فلم يكن وجه لقول السائل بعد ذلك هما معا
مشهوران وليس المراد من نفي الريب من الخبر المشهور
نفيه راسا ومن جميع الجهات لان الاجماع على الرواية
لا يوجب ذلك بل المراد منه ان الريب الموجود في
الخبر المشهور منتف في الخبر المشهور والريب المنفي
هو احتمال وروده على بعض الوجوه او عدم صدوره راسا
وليس المراد من الريب المنفي الذي هو عبارة عن الاحتمال مجرد
الاحتمال ولو موهوما لان الاحتمال بعض الاحتمالات المتطرقة في
الخبر الغير المشهور في الخبر المجمع عليه ايضا من حيث الصدور لوجود
غاية الامر ان الفرق بينهما ان الاحتمال المتطرق في المشهور
يكون في غاية الضعف بحيث يكون خلافه واضحا وفي
غير المشهور يكون احتمالا مساويا ويصدق عليه الريب

عرفا فعلى هذا يدل على ان كل خبر ~~لاريب~~ انتفى فيه الريب الذي يكون في
معارضه ~~فيه~~ مقدم على معارضه ولا شك في ان الخبر
الموافق باحدى المرجحات الخارجية بالنسبة الى
معارضه من هذا القبيل ولكن الايراد المذكور سابقا
جار هنا ايضا بالتقريب الذي ذكرناه وحاصل ما ذكرنا
ان ترجيح احد الخبرين المتعارضين بكونه مشهورا بين الاصحاب
معللا بكونه مجمعا عليه بينهم لا ريب فيه على الخبر الاخر الذي انفرد
بروايته بعضهم دون الاخرين يدل على ان كل خبر انتفى فيه
الريب واحتمال انه صدر عن الامام ع لا لبيان الحكم الواقعي
مقدم على الخبر الذي يعارضه ويثبت فيه الريب والاحتمال
المذكور مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض لوجب الاخذ
به ولكن الانصاف ان الايراد المذكور سابقا جار هنا ايضا
بالتقريب الذي ذكرناه ولكن الانصاف ان الاخبار
العلاجية تدل على تقديم كل خبر مشتمل على مزية
على خبر فاقد لها ومنها ما دل منها على الترجيح بمخالفة
العامة كما في مقبولة عمر بن حنظلة ولكنه على احد الاحتمالين
اذ فيه

الذي

اذ فيها احتمالان احدهما ان يكون تقديم المخالف لها
لكونه اقرب من حيث المضمون الى الواقع وثانيهما ان
يكون لكونه ابعد من التقية واماد لين دليلا لما نحن فيه
على الاحتمال الاول وهو لان كلا منافي الترجيح من حيث
الصدور وهذا الوجه يدل عليه ومنصوص لما نحن فيه
في الاخبار مثل تعليل الامام ع الحكم المذكور بقوله ع فان
الرشد في خلافهم وما خالف العامة ففيه الرشاد فان
هذه القضية غالبية لا دائمية لانهم قد يتكلمون بالحق كالاقرار
بالوحدانية والرسالة وغيرهما فيدل على انه يكفي في الترجيح
الظن بكون الرشد في مضمون احد الخبرين ولو كان من المرجحات
الخارجية ويدل على هذا التعليل ايضا ما ورد في صورة عدم
وجدان المفتي بالحق في البلد من قوله ع ائت فقيه البلد
فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق
فيه وهو كما ترى صريح في المدعى واصرح من الكل
التعليل بالوجه المذكور في مرفوعة ابي اسحق الارجاني الى ابي
عبد الله قال قال ع اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقوله
العامة فقلت لا ادري فقال ع ان عليا عليه السلام لم يكن يدين

بدين الاخالف عليه الامة الى غيره اراده لابطال امره وكانوا
يسئلون امير المؤمنين ع عن الشئ الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم
بشئ جعلوا له ضدا من عند انفسهم ليلبسوا على الناس
ولشهد عليه سيرة اهل الباطل مع الائمة ع على هذا النحو
تبعا لسلفهم حتى ان ابا حنيفة حكى انه قال خالفت جعفرا
في كل ما يقول ويفعل لكني لا ادري هل يغمض عينيه او يفتحهما
في السجود فاغمض احد عينيه وفتح الاخرى حتى حصلت
مخالفته ع وبالجملة ان تعليل الاخذ بخلاف العامة في
هذه الروايات بكونه اقرب الى الواقع حتى انه يجعل
دليلا مستقلا عند فقد من يرجع اليه في البلد ظاهر في
وجوب الترجيح بكل ما هو من قبيل هذه الامارة
في كون مضمونه مظنة للرشد واما على الاحتمال
الثاني فلا يكون دليلا لما نحن فيه لان كلا منافي الترجيح
من حيث الصدور وهذا الوجه يدل على الترجيح
من حيث جهة الصدور مع انه غير منصوص لما نحن
فيه في الاخبار وانما هو شئ مستنبط منها ذكره الشيخ

ومن تأخر

ومن تأخر عنه نعم ورد به رواية وهي رواية عبيد بن زرارة
قوله ع ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما
سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه الرابع
دليل الانسداد وهو يقرر على وجهين احدهما ما
حكي عن المحقق المدقق الخونساري وبعض من تأخر عنه ومحصله
انا وان لم نعمل بالظن المطلق في الاحكام بل نعمل فيها
بالظن الخاص ولكنا نعمل في الترجيح بالظن المطلق
وذلك لانا نعلم اجمالا بصدور بعض الاخبار المتعارضة ولا طريق
اليه على وجه نعلم به تفصيلا والرجوع الى اصالة
عدم التقية مستلزم للمخالفة القطعية للعلم الاجمالي
بصدور بعضها تقية فاما ان يعمل بالمظنونات
فقط دون المشكوكات والموهومات واما ان يعمل بالكل
بالمشكوكات والموهومات دون المظنونات واما ان يعمل
بالجميع واما ان يطرح الجميع والكل ما عدا الاول
باطل اما الثاني فهو مع انه ايضا موجب للمخالفة القطعية
للعلم الاجمالي بوجود بعض الاخبار المتعارضة

مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح واما
الثالث فهو انه موجب للمخالفة العلم الاجمالي او لا وجوب
وانه غير ممكن في بعض الموارد وثانيا مستلزم للتسوية
بين الراجح والمرجوح ثالثا واما الرابع اعني طرح
الجميع فهو موجب للمخالفة العلم الاجمالي بثبوت
التكليف بالعمل ببعضها فتعين العمل بما وافق بعض
الظنون الغير المعتبرة هذا غاية ما يقال في توضيح
ما ذكره ولكن لقائل ان يقول ان هذا الوجه لا يدل على الترجيح
بالظن المطلق في صدوره عن الامام ع وما نحن فيه ليس
من هذا القبيل لان الظنون الغير المعتبرة تدل على
ان مضمونه مطابق للواقع لا انها تدل على صدوره
عن الامام ع ولا ملازمة بينهما ومنه عرفت وجهه سابقا
وثانيهما ما ذكره الشيخ العلامة الانصاري
في الرسالة ومحصله انه لعد اثبات وجوب
الترجيح بتعليل الاخذ بخلاف العامة في الاخبار
العلاجية بكونه اقرب الى الواقع ومحصله انا

نعلم

(وهو العمل بالجميع)

نعلم اجمالا بوجوب الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة
وطرح بعضها الاخر وعدم جواز التخيير والمرجحات
المنصوصة غير وافية مع ان بعض تلك الاخبار
معارض ببعض اخر بل لم يعمل الاصحاب ببعضها مثل مقبولة
ابن حنظلة فانها ظاهرة في تقديم الاعدلية
على الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب وبعبارة
اخرى ان التكليف بالعمل بالراجح ثابت والمرجحات المنصوصة
غير معلوم ولم يكن في الشرع ما يكون مرجحا والرجوع
الى اصالة التخيير في كل منها مستلزم للمخالفة
القطعية للعلم الاجمالي بترجيح بعضها فانحصر الامر في كون
الظن مرجحا فكلما ظن انه مرجح في نظر الشارع وجب
الترجيح به لان ترك الترجيح به مع العمل بكل منها تخييرا
مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم التكليف بوجوب
الترجيح فيها ومع العمل بالمرجوح الغير المظنون
من المتعارضين وبعبارة اخرى مع العمل بما ظن من المتعارضين
رجحان غيره عليه مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح

مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح

وفيه بديهي فعلى هذا اذا ظننا من الظنون الغير المعتبرة
كالشهرة ونحوها ان مجرد اقربية احد الخبرين الى الواقع
مرجح في نظر الشارع تقتضي الاخذ به هذا ملخص
ما ذكره ولكن الايراد الذي ذكرناه في الوجه السابق
يجري هنا ايضا ولكن الشيخ المذكور اورد على هذا
الوجه بان مقدمات دليل الانسداد لا تجري هنا وبقية
مع توضيح منا ان التعارض بين الدليلين على اقسام
ثلثة فاثنان منها مورد لقاعدة الجمع اعني الجمع
مهما امكن اولى من الطرح وواحد منها مورد لقاعدة
الطرح وتوضيح ذلك ان المراد من الجمع هو
الجمع من حيث الدلالة بان يتصرف في احدهما
معينا كما في العام والخاص المطلقين او احدهما مخيرا
كما في العامين من وجه او في كليهما كما في المتباينين
فالاول لا يحتاج الى شاهد جمع لانه والثاني يحتاج
الى شاهد واحد والثالث يحتاج الى شاهدين
والمراد بالطرح هو الطرح السندي بان يقال ان
احدهما لم يصدر عن المعصوم ع اما العام والخاص
المطلقان.

المطلقان فلا اشكال ولا خلاف في كونهما مورد القاعدة
الجمع لان الخاص قرينة عند العرف لعدم ارادة المتكلم
من العام العموم لانه اما نص او اظهر وكل منهما
مقدم على الظاهر كما انه لا اشكال في ان المتباينين
مورد لقاعدة الطرح فلا بد يرجع الى المرجحات كما في سابقه
وانما الاشكال والخلاف في العامين من وجه
حيث انه محل خلاف فمنهم من يقول بالرجوع
الى المرجحات وطرح المرجوح ومنهم من يقول
بالجمع وعدم الطرح ولكن المختار هنا ايضا هو
الجمع بمعنى انه لو كان احدهما اقوى من الاخر بان
بالتخصيص وعدمه بان يكون مخصصا والاخر غير مخصص
او بقلة التخصيص وكثرته بان يكون تخصيص احدهما اكثر
من الاخر فيجب العمل بالاقوى منهما في مورد الاجتماع
ولو لم يكن احدهما اقوى من الاخر فيحكم بالاجمال والتوقف
والرجوع الى الدليل الاجتهادي ان كان والا فالرجوع

[illegible] بان يكون [illegible]

الى الاصول العملية ان كان والا فالتخيير العقلي ع فنقول
ان كان المتعارضان من قبيل العام والخاص
المطلقين او العامين من وجه فلا يرجع الى
الى المرجحات لانهما مورد لقاعدة الجمع وان كانا
من قبيل المتباينين فما كان منهما مطابقا للاصل
او عموم كتاب او سنة كما هو الاكثر فيرجع الى
ذلك الاصل او العموم وان كان الخبر المخالف للاصل
لاحدهما مطابقا لامارة خارجية لان العمل بالاصل
او العمل بالعموم يقتضي لا يرفع اليد عنه الا بما كان واردا
عليه يقينا والخبر المخالف لاحدهما لا يكون كذلك وما
لم يكن كذلك بان لا يكون احد المتعارضين المتباينين
مطابقا لاصل او عموم فهو اقل قليل بين المتعارضين
فلو فرضنا العمل بالتخيير مع كون الظن الخارجي مطابقا
لاحدهما لما يلزم محذور [illegible] كلها في الجهة
الثانية اعني الترجيح من حيث الصدور واما الجهة
الثالثة

الثالثة في الترجيح من حيث جهة الصدور بان يكون الظن
الغير المعتبر كالشهرة وامثالها مرجحا لاحد الخبرين
المتعارضين الذين يكون احدهما موافقا للتقية والاخر مخالفا لها
فنقول بعون الله وتوفيقه ان تفصيل الكلام فيه
وتوضيحه ان الاصل في كل كلام صدر عن كل متكلم
ان يكون لبيان المطلوب الواقعي لا لاجل التقية وغيرها
خصوصا اذا كان الامام ع في مقام اظهار الاحكام
التي تشرع لاجلها وهذا الاصل مجمع عليه ولا اشكال
فيه كاصالة الصحة الجارية في افعال المسلم واقواله
ولكن يحتمل ان يكون اعتباره من باب اصالة العدم
في كل حادث بناء ان دواعي التقية التي هي من
قبيل الموانع لاظهار الحق ايضا حادثة تدفع
بالاصل ويحتمل ان يكون اعتباره من باب الظهور
بمعنى ان ظاهر حال المتكلم بالكلام هو بيان المطلوب
الواقعي ولذا لا يقبل قوله ان قال اني لم ارد ظاهره

اذا لم تكن القرينة على خلافه موجودة كما في الاقارير
والعقود والايقاعات والوصايا وغير ذلك
وكما لا يقبل قوله ان ادعى السهو والنسيان و
على الثاني اما ان يكون اعتبار هذا الظهور مشروطا
بوجود الظن الفعلي واما ان يكون مشروطا بعدم
وجود الظن على الخلاف واما ان يكون من باب
الظن النوعي المطلق فهذه اربعة احتمالات
اما على الاولين اعني كون اعتبار هذا الاصل
من باب اصل عدم الحادث او من باب الظهور
ولكنه مشروط بوجود الظن الفعلي فيتعارض
الاصلان اما في الصورة الاولى فاللازم بعد
معارضة هذا الاصل في كل خبر بمثله في الاخر هو
الحكم بالتساقط ولا يصلح ان يكون الظن الخارجي
كالشهرة وامثالها مرجحا لاحدهما لان اصل
عدم التقية دليل فقاهتي والظن الخارجي دليل
اجتهادي

اجتهادي ولا يصلح ان يكون الدليل الاجتهادي
مرجحا للدليل الفقاهتي اذ ليس في عرضه لانه ناظر
الى الحكم الظاهري بخلاف الدليل الاجتهادي
فانه ناظر الى الحكم الواقعي وايضا ان الدليل الفقاهتي
يرتفع مع وجود الدليل الاجتهادي وكما ان الدليل
الاجتهادي لا يصلح ان يكون مرجحا للدليل الفقاهتي
فكذا لا يصلح ان يكون الدليل الفقاهتي مرجحا للدليل
الفقاهتي الاخر مثل ان يكون في طرف احدهما
اصلان وفي طرف الاخر اصلا واحدا لان
كليهما ناظران الى الحكم الظاهري ولا يوصلان الى
الواقع وهذا نظير اخذ رجل اعمى يد اعمى اخر واما
في الصورة الثانية فلان اعتبار هذا الظهور
مشروط بوجود الظن الفعلي والمفروض سقوطه
من الطرفين ومع فان عملنا بمطلق الظن في تشخيص
التقية عن غيرها ولو لم نعمل به في الاحكام بناء

على ان يكون هذا الظن حجة في هذا المقام لاجل
الحاجة اليه بان اجري دليل الانسداد هنا
بان يقال ان العلم بصدور كثير من الاخبار
تقية موجود والرجوع في كل مورد الى اصالة
عدمها يوجب الافتاء بكثير مما صدر تقية فيتعين
العمل بالظن او بان نقول انا نفهم مما ورد في ترجيح
ما خالف العامة على ما وافقهم ان المناط في الترجيح
ان المناط في الترجيح كون مخالفتهم اقرب الى
الواقع لقوله ع فيه فان الرشد في خلافهم فيتعين
العمل بكل ما هو اقرب الى الواقع كان الظن
اعني الشهرة وغيرها من الامارات الظنية في
كلتا الصورتين دليلا مستقلا وخرج عن كونه
مرجحا واما على الثالث اعني كون اعتبار
هذا الظهور مشروطا بعدم الظن على الخلاف
كان الخبر الموافق للشهرة او غيرها حجة سليمة
عن المعارض

عن المعارض لا عن المزاحم حتى يكون مرجحا لذهاب
موضوع الخبر الاخر واما على الرابع اعني كون اعتباره
من باب الظن النوعي المطلق بان لم نشترط في اعتباره
الظن الفعلي ولا عدم الظن بالخلاف نظير ظهور
فعل المسلم في الصحيح وظهور تكلم المتكلم في كونه
قاصدا لا هازلا ولا لاغيا فهو محل اشكال و
خلاف والكلام فيه والترجيح بهذا الظن المفروض
يعلم مما ذكرنا في الجهة الثانية فراجع
الامر السادس في ان الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد
هل هو مختص بالظن بالحكم الفرعي الكلي مثل ان يحصل
الظن من الشهرة بوجوب السورة في الصلوة
ام لا بل هو اعم منه ومن الظن الذي يتعلق بالموضوع
الحكم الشرعي اعني الامر الذي يتولد منه الحكم الفرعي
الكلي مثل ان يحصل الظن من قوله تع فتيمموا صعيدا
طيبا بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص

بسبب قول جماعة من اهل اللغة ان الصعيد هو مطلق
وجه الارض الاقوى هو الثاني لما عرفت سابقا
من عدم الفرق في حجية الظن بالحكم الفرعي الكلي
بين ان يكون بلا واسطة او مع الواسطة وتوضيحه
يستدعي بسطا من الكلام فنقول بعون الله
الملك العلام ان الظن اما ان يكون متعلقا بالاحكام
واما ان يكون متعلقا بالموضوعات والموضوعات على
قسمين مستنبطة وصرفة والمراد بالموضوع المستنبط
ما له دخل في استنباط الاحكام مثل قول اهل اللغة
ان الصعيد هو مطلق وجه الارض اذ بسببه
يظن جواز التيمم بالحجر ونحوه التراب الخالص
والمراد بالموضوع الصرف ما ليس كذلك
كالغنم والكلب وغير ذلك وبعبارة اخرى
ان المراد بالاول هو مدلول الالفاظ والمفاهيم الكلية
لها والمراد بالثاني هو المصاديق الجزئية مثلا
ان الظن

ان الظن بان نوعا من انواع الغنم يكون حلالا او هو الظن
بالموضوع المستنبط والظن بان هذا الحيوان غنم
او كلب او هذه الرطوبة ماء او بول هو الظن
بالموضوع الصرف اما الظن الذي يتعلق بالاحكام
فقد مر الكلام فيه مستوفى وانه حجة سواء كان بلا
واسطة او مع الواسطة واما الظن الذي
يتعلق بالموضوع المستنبط فهو اما ان يكون
في حال انفتاح باب العلم لغة علما وجدانيا
كما يدعيه السيد واتباعه او علما شرعيا كما يدعيه
ارباب الظنون الخاصة ~~واما ان يكون~~ فقد مر الكلام
فيه مستوفى في بحث حجية الظواهر وملخصه انه
على قسمين احدهما ما يتعلق بمراد المتكلم كالظن
بان هذا الظاهر بعد احراز الظهور مراد المتكلم اولا
سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا ومن هذا

واما ان يكون في حال انسداد باب العلم
اما في حال الانفتاح بالعلم

القبيل اصالة الحقيقة عند احتمال المجاز واصالة
العموم عند احتمال ارادة المخصص واصالة الاطلاق
عند احتمال ارادة المجاز ومرجع الكل الى اصالة
عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بارادة
المتكلم الحكيم له لو قطع بعدم القرينة وتسمى هذه
الاصول مرادية لاعمالها لتشخيص مراد المتكلم من
كلامه عند احتمال ارادة خلافه والظاهر انه
لا خلاف ولا اشكال في اعتبار هذا الظن وحجيته
لكن اذا كان مستندا الى الوضع او قرينة معتبرة
عند اهل اللسان لا مطلق القرينة كالشهرة
بين الاصحاب فتوى او فهم الاصحاب نعم
لو كان فهم الاصحاب كاشفا عن وجود القرينة
عندهم كشفا قطعيا فيكون حجة بلا ريب وبالجملة
لا اشكال ولا خلاف في اعتبار هذا القسم
من الظن لاعتبار الامور المذكورة عند اهل
اللسان

اللسان من زمن آدم ع الى زماننا هذا في محاوراتهم
المقصود منها الا التفهيم وطريق محاورات اهل الشرع
في تفهيم مقاصده المخاطبين ليس طريقا مخترعا
مغايرا لطريق محاورات اهل اللسان في تفهيم
مقاصدهم واعتبار هذه الامور انما يكون على ما
هو الحق والتحقيق والا ففيه قولان اخران
بل اقوال ثلثة فقد مضى تفصيله في اول المبحث
من اراده فليراجعه وثانيهما ما يتعلق بتشخيص
الظواهر كالظن بان هذا اللفظ ظاهر في هذا المعنى
مثلا كالظن بان لفظ الصعيد موضوع لمطلق
وجه الارض او التراب الخالص والظن بان
وقوع الامر عقيب توهم الحظر ظاهر في الاباحة
او غيرها ومرجع هذا الظن اعني الظن
بالظهور الى الظن بالوضع الاعم من الوضع

الاولى كما في الحقايق او الوضع الثانوي الحاصل
من القرينة كما في المجازات واسباب هذا
الظن كثيرة ولكن المعتبر منها هو الاصلان
اعني اصل عدم النقل واصل عدم الاشتراك وقد
سموهما بالاصول الوضعية لاعمالها لتشخيص الوضع
وهذان الاصلان مع الاصول المتقدمة وان
كانت من الاصول المثبتة ولكن لما كان بناء العقلاء
على اعتبارها فيترتب عليها جميع لوازمها عقلية
كانت او شرعية ولا دليل على اعتبار الظن
الحاصل من غيرهما لان اعلاها قول اهل
اللغة والقدر المتيقن من الاتفاق على حجيته
هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة
فيهم كالتعدد والعدالة لا مطلقا ولكن هذا
كله على ما هو الحق والتحقيق والا فالمشهور
انه حجة

انه حجة وانه من الظنون الخاصة الثابتة بغير دعوى
دليل الانسداد بل يحكى عن السيد في بعض كلماته
الاجماع عليه بل ادعى المحقق السبزواري الاجماع
حيث انه قال ما هو لفظه صحة المراجعة الى
اصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين
في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء
في كل عصر وزمان انتهى كلامه هذا كله في حال
انفتاح باب العلم واما في حال انسداده فيكون
من قال بحجية الظن المطلق لاجل دليل الانسداد قال
بحجية الظن في الموضوعات المستنبطة لاجل دليل
الانسداد ولو حصل من قول اهل اللغة وباجرائه في الظن
الحاصل من قولهم المتعلق بالالفاظ تارة وفي نفس
الاحكام الشرعية اخرى اما طريق الاول فهو بان يقال بيان
باب العلم منسد والتكليف باق والاصول العمل
غير جارية فتعين العمل بالظن وهو يحصل من قولهم

ايضا فيجب العمل به واما الثاني فهو بان يقال باب
العلم في اغلب الاحكام الشرعية منسد والعمل بالاصول
غير جائز والتكليف باق فتعين العمل بالظن وهو
يحصل من قول اللغة ايضا والظن الحاصل من
قول اللغة في الفاظ الكتاب والسنة مستتبع للظن
بالحكم الشرعي المستفاد من الفاظ الكتاب والسنة
ونتيجة دليل الانسداد كما انها لا تفرق بين الظن
بالواقع والظن بالطريق فكذا لا تفرق في الظن بالحكم
الشرعي بين ان يكون بلا واسطة او مع الواسطة
ولكن البيان الاول غير صحيح اذ من جملة مقدمات
دليل الانسداد انسداد باب العلم وهو مفقود هنا لان غالب
ما يتعلق بالاحكام كلام اللغوي وباب العلم في
موارد الحاجة منه غالبا مفتوح فتعين جريانه
في الاحكام الشرعية والحاصل ان الظن في الموضوعات
المستنبطة في حال الانسداد حجة من اي سبب
حصل

حصل من غير فرق بين ان يكون متعلقا بمراد المتكلم
او بالوضع لما ذكرنا سابقا من ان مقتضى نتيجة دليل
الانسداد حجية الظن بالحكم الشرعي من غير فرق بين ان
يكون بلا واسطة او مع الواسطة كما انه لا فرق بين
ان يكون مسألة فرعية او مسألة اصولية كالظن
بحجية الاستصحاب ولا حاجة الى اجراء دليل الانسداد
في اللغات لان باب العلم في اللغات بجلها بل كلها الا
ما شذ وندر كالفاظ الوطن والمفازة والثمرة
والفاكهة والكنز والمعدن والغوص مفتوح ولكن
لا يترتب على حجية الظن في الموضوعات المستنبطة
ثمرات اخر كتعيين المراد من اللفظ في الاقارير
والوصايا والاوقاف وغير ذلك لان مرجع ذلك
الى الظن في الموضوعات الصرفة وسيجيء الكلام فيه وانه
محل خلاف واشكال هذا تمام الكلام في
في الظن في الموضوعات المستنبطة واما الظن

فيها
الذي يتعلق بالموضوعات الصرفة فليعلم اولا ان جهة الكلام
اعم من ان يكون مرتبطا بالاطاعة مثل ان يحصل الظن
باتيان الصلوة بعد مضي مقدار فعلها او مقدماتها
او بغيرها او بتطبيق المأتي به للمامور به او بغيرها
مثل ان يحصل الظن بان هذه الرطوبة ماء او بول
او الحيوان غنم او كلب ولكنا نعلم ان محل الكلام
في المقام فيما اذا لم يكن الظن موافقا للاصل لان
المسئلة من قبيل تعارض الاصلين والا فالعمل
بالظن و فيما اذا كان الامر دائرا بين المحذورين
والاخذ باحدهما فالعمل بالظن اذا كان احدهما
مظنونا لان حكم العقل فيه بالتخيير انما يكون للتحير
فاذا ظن باحدهما فيكون راجحا فيحكم العقل بترجيحه
بل فيما اذا كان الظن مخالفا للاصل فتكون هذه
المسئلة من قبيل تعارض الاصل والظاهر كالطين
الطريق وغسالة الحمام فيكون مفاد الاصل طهارتها
ومفاد الظاهر نجاستها ويكون محل خلاف بين
العلماء

ليس

العلماء فمنهم من يقول بتقديم الاصل ومنهم من يقول بتقديم
الظاهر فالمشهور على عدم حجية الظن في الموضوعات
الصرفة وهو المنصور والدليل عليه عدم الدليل على اعتبار
هذا الظن فيبقى في تحت اصالة حرمة العمل بالظن
خلافا لجماعة منهم حيث انهم قالوا باعتباره منهم
المحقق القمي في القوانين في مبحث الاجتهاد و
التقليد وفي اواخر التعادل والتراجيح ومبحث حجية
خبر الواحد على ما حكي والدليل عليه او يمكن الاستدلال
به لهم امران احدهما ان دليل الانسداد وهو
يتقرر على وجه لو تم لدل على حجية القسم الاول
من الموضوعات الصرفة وهو الظن بتطبيق المأتي به
للمامور به الذي هو مربوط بالاطاعة بان يقال ان انسداد
باب العلم في الاحكام يوجب العمل بالظن ومقتضاه
كفاية البراءة الظنية اذ لو كان تعين العمل بالظن
فلا يلزم انطباق العمل مع المامور به بالقطع

تحصيل

اذ لو حصل العمل بالظن والقطع بانطباقه للمامور
به فلا يصير قطعيا اذ لو كان بعض مقدمات
الشيء ظنيا لكانت النتيجة ايضا ظنية لان
النتيجة تابعة لاخس المقدمتين وارذلها وهذا
مراد المحقق القمي من قوله ما كان ظنيا بعضه
فليس بقطعي كله وفيه ان هذه المسئلة مسئلة
الاطاعة والامتثال وقد ذكرنا مرارا ان الحاكم
فيها وكذا في كيفيتها ومراتبها هو العقل ومراتب
حكمه اربع الامتثال العلمي التفصيلي والامتثال العلمي الاجمالي
الحاصل بالاحتياط والامتثال الظني والامتثال
الاحتمالي فاذا تعذر الاول فالثاني هو المتعين
ولكن اقتصر في العمل بالظن في كل جزء ومقدمة تعذر
فيه تحصيل العلم ولا يتعدى منه الى جزء اخر ومقدمة
اخرى يمكن تحصيل العلم فيه مثلا لو كان العمل
مركبا من اجزاء ومقدمات يمكن تحصيل العلم
في بعضها

في بعضها علما دون الاخر فلا يحكم العقل بالعمل بالظن
في جميعها بل يحكم بالعمل بالظن في بعض تعذر فيه
تحصيل العلم دون غيره وثانيها ان دليل الانسداد
ايضا ولكن في خصوص الموضوعات بان يجري
فيها فقط بان يقال ان لنا علما اجماليا بالتكاليف فيها
وباب العلم فيها منسد ولم يجز لنا العمل بالاصول
فتعين العمل بالظن فيها وفيه اولا انا نسلم انسداد
باب العلم فيها لانها غير منوطة بادلة وامارات
منضبطة حتى يحيط والانسداد فيها في هذا
الزمان وثانيا على فرض تسليم انسداد باب العلم
فيها نقول ان سائر مقدمات دليل الانسداد لا يجري
فيها اعني بقاء التكليف وعدم جواز العمل بالاصول
لا تجري فيها لان الموضوعات الصرفة كثيرة لا تعد ولا تحصى
من المغرب الى المشرق ولكن لا يكون بعضها بل غالبها
محل الابتلاء لنا فلا يجب علينا تحصيل البراءة
فيها فيجري الاصل في البعض الاخر

من دون معارض او نقول انها شبهة غير محصورة
فلا يجب علينا تحصيل الموافقة القطعية فيها
فقد تلخص مما ذكرناه ان الظن في الموضوعات
الصرفة لا يكون حجة ولكن استثنى منه مواضع
منها ما لو تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي كالظن
بكون الحائر الحسيني ع مخصوصا بتحت القبة
او مع الرواق او مع الصحن وهكذا من الاحتمالات
فيه فانه يتولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي وهو
التخيير بين القصر والاتمام في الصلوة وكالظن باختصاص
الانفال في حال الغيبة بالامام ع فانه يتولد منه الظن
بالحكم الفرعي الكلي وهو اباحته للشيعة وكالظن
بكون الراوي عادلا او موثقا في حال الرواية وكون
زرارة هو ابن اعين لا ابن لطيفة وكون علي بن الحكم
هو الكوفي بقرينة رواية احمد بن محمد عنه فان
جميع ذلك وان كان ظنا بالموضوع الخارجي
الا انه لما كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي نحن فيه
باب

باب العلم عمل به من هذه الجهة وان لم يعمل به من ساير
الجهات الاخر المتعلقة بعدالة ذلك الرجل
وحاصل الكلام وفذلكة المرام في هذا المقام ان
كل ظن تولد منه الظن بالحكم الكلي الفرعي يكون حجة
من هذه الجهة سواء كان الحكم الفرعي الكلي واقعيا
او ظاهريا كالظن بحجية الاستصحاب بقيد او بحجية
الامارة الغير المفيدة للظن الفعلي بالحكم وسواء تعلق
الظن بالمطالب العلمية او غيرها او بالامور الخارجية
من غير استثناء ومن هنا تخيل بعض ارباب
الظنون الخاصة يعملون ايضا بالظن المطلق
في الرجال ولكنه غلط لان عملهم بالظن المطلق
انما يكون باعتبار انه محقق لموضوع الظن الخاص
مثلا اذا حصل الظن بكون الراوي عادلا او موثقا
حال الرواية يحصل الظن بكون خبره موثوقا به
والمفروض ان الدليل يكون دالا على حجيته ثم ان الشيخ

العلامة الانصاري ره ذكر هنا كلاما لا يخلو من مناقشة
حيث انه قال قد يوجد في الامور الخارجية ما لا يبعد
اجراء نظير دليل الانسداد فيه كما في موضوع الضرر
الذي انيط به احكام كثيرة من جواز التيمم والافطار
وغيرها فيقال ان باب العلم بالضرر منسد غالبا
اذ لا يعلم غالبا الا بعد تحققه فاجراء اصالة عدمه في
تلك الموارد يوجب المحذور وهو الوقوع في
الضرر غالبا فتعين اناطة الحكم بالظن هذا اذا انيط
الحكم بنفس الضرر واما اذا انيط بموضوع الخوف فلا
حاجة الى ذلك بل يشمل ح الشك ايضا ثم قال
ويمكن ان يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب
وشبههما من الموضوعات التي تلزم من اجراء الاصول
فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيرا
انتهى كلامه ورفع في الخلد مقامه ولكنه مناف
لما ذكره في اصل البرائة في الامر الثاني من
التنبيهات

من تنبيهات الشبهة المحصورة حيث انه قال واما حكمهم
بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا واستحقاق العقاب على
تركه وان لم يصادف الواقع فهو خارج عما نحن فيه لان
الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعا والمفروض ان
الظن في باب الضرر طريق شرعي اليه فالمقدم مع الظن
كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب كالو ظن سائر
المحرمات بالظن المعتبر [illegible] انتهى
كلامه هنا ظاهر بل صريح في ان الظن في باب الضرر
طريق عقلي بمعنى انه لو خالف الظن فلم يستحق
العقاب لان حكم العقل ح ارشادي لا يترتب
على تركه عقاب وكلامه هناك ظاهر بل صريح
في ان الظن في باب الضرر طريق شرعي بمعنى انه
لو خالف الظن ح لاستحق العقاب وكلامه مناف
لما ذكره في الامر الثالث من تنبيهات الاستصحاب

في مبحث جواز استصحاب الحكم العقلي وعدمه حيث انه
قال هذا حال نفس الحكم العقلي واما موضوعه كالضرر
المشكوك بقائه في المثال المتقدم اعني السم الذي حكم
العقل بقبح شربه فالذي ينبغي ان يقال فيه ان الاستصحاب
ان اعتبر من باب الظن عمل به هنا لانه يظن الضرر
بالاستصحاب فيحمل عليه الحكم العقلي ان كان موضوعه
اعم من القطع والظن كما في مثال الضرر الخ واما وجه
التنافي فهو ان كلامه هنا ظاهر بل صريح في ان
موضوع الحكم نفس الضرر والظن طريق اليه و
كلامه هناك في ان الظن جزء الموضوع لا
طريق اليه منضما الى ان قوله ويمكن ان يجري مثل
ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما الخ مخالف
لما ذكره الفقهاء حيث انهم جعلوا المعرفة العدالة
والنسب طرقا وامارات هكذا ذكره بعض
الاساتيد دام ظله ولكن فيه يمكن ان يقال ان نظر
الشيخ الى ان ما ذكره مع عدم وجود الطرق المذكورة
والا فمع وجودها لا حاجة الى اجراء دليل الانسداد
فيه

كالعيب والنسب وغيرهما

فيه هذا غاية ما استفدنا من بعض الاساتيد دام ظله
الفاضل الشربياني طول الله عمره وقد فرغ من كتابته
من تحريره مؤلفه علاء الدين ابن ابي تراب الحسيني
السلامي الكازروني مع تفرق حواسه من جهة الابتلاء
بمداواء مرض عياله واولاده في العشر الاخر من
شهر ذي حجة الحرام سنة ١٣٨

[illegible]

[illegible] ۱۳۲۹ [illegible]